61e ANNÉE (7e SÉRIE) N° 21 24 MAI 1951

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Directeur

Mgr F.-M. CATHERINET
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Codirecteur

CHRONIQUE DE THEOLOGIE

(*Deuxième partie*)

SOMMAIRE

I. — Le dogme : Dieu, Verbe incarné, Saint-Esprit. — 1. R. P. Bruckberger, O. P., *Credo in Deum.* — 2. R. P. Bouëssé, O. P., *Un seul Chef, ou Jésus-Christ, Chef de l'Univers et Tête des Saints.* — 3. *Id.*, « Doctrina Sacra », *Le Sauveur du Monde : place du Christ dans le plan de Dieu.* — 4. Dom H. Diepen, O.S.B., *Un scotisme apocryphe : la critique du baslisme selon S. Thomas d'Aquin ; La psychologie humaine du Christ selon S. Thomas d'Aquin* ; et R. P. Seiller, O.F.M., *Quelques réflexions sur l'* « *Assumptus Homo* » *et la Christologie traditionnelle.* — 5. Dom Anschaire Vonier, *La personnalité du Christ.* — 6. *Où en est la théologie du Filioque ?* — 7. R. P. Gaston Salet, S. J., *Richesses du dogme chrétien.*

II. — Le dogme : la Vierge Marie. — 1. Dom Capelle, O.S.B., *Théologie de l'Assomption d'après la bulle* « *Munificentissimus Deus* » ; RR. PP. Labourdette et Nicolas, O. P., *La définition de l'Assomption.* — 2. R. P. Levie, S. J., *Les limites de la preuve d'Ecriture Sainte.* — 3. R. P. Taymans, S. J., *Le Progrès du dogme.* — 4. *Etudes mariales.* — 5. *Marianum* (1950, fasc. IV.). — 6. *Sixième Congrès national* (Rennes). — 7. *Congrès international marial de Rome* (section salésienne). — 8. *Ephemerides Mariologicæ.*

(La 3e partie de la Chronique : *Vie de la grâce et sacrements* paraîtra dans quelques mois).

I. — LE DOGME

Dieu, le Verbe Incarné, le Saint-Esprit

La théologie dogmatique, en France, s'est considérablement enrichie depuis la fin de la guerre, et de nouvelles espérances font entrevoir la publication d'autres travaux auxquels les spécialistes devront accorder leur attention.

1. — Le R. P. Bruckberger, O. P., un des directeurs de la *Revue Thomiste* présente dans ce périodique le premier chapitre d'un commentaire sur le Symbole de Nicée. Dans un style vivant, alerte et très moderne, l'auteur y aborde les problèmes préparatoires à toute étude sur le donné révélé.

L'existence de Dieu, point de départ de toute théologie, est moins un problème à résoudre qu'une solution à accepter [1] : solution des absurdités constatées dans notre condition réduite à ses seules données, dans le monde tel qu'il tombe sous nos sens et notre réflexion :

> On ne peut reprocher aux philosophes modernes de constater l'absurdité du monde et de la condition humaine : c'est cela même que la philosophie traditionnelle appelle contingence. On doit leur reprocher de s'arrêter en si bon chemin... Il y a trop d'intelligence dans le monde pour qu'il soit totalement absurde. L'absurde lui-même est contingenté. Et il n'y a pas assez d'intelligence dans ce monde en lui-même pour qu'il soit à lui-même sa raison suffisante (p. 62).

La découverte de Dieu n'est que « la nécessaire complétude intelligible de nous-mêmes et de l'univers » (p. 63). Pour atteindre sa réalité, dans la mesure où la chose est possible, la voie nous est tracée par une comparaison charmante empruntée à la rencontre d'Esther avec son roi :

> La Reine s'appuie sur une compagne, et c'est la foi. Une suivante porte la traîne de son vêtement, et c'est la philosophie, la littérature, l'art et toute connaissance profane. On rêverait que la théologie soit plus intimidée que bavarde, qu'elle ait un sens exquis de la démarche et de ce qui peut séduire le cœur et qu'elle n'ait la force d'ouvrir la bouche que lorsqu'elle a senti sur sa gorge le sceptre et sur ses lèvres le baiser royal (p. 64-65).

La traduction est facile : la théologie doit être d'abord une sorte de prière : l'accès près de Dieu n'est possible qu'au prix de l'effusion de l'âme. Et c'est à la lumière divine que la pensée humaine doit s'éclairer pour parvenir à quelque conception d'un Dieu si transcendant et si personnel que nous ne pourrions le rejoindre et le voir sans mourir.

Mais précisément ce Dieu veut venir à notre rencontre et nous rejoindre ; mais, pour que nous ne mourrions pas, il vient, non à sa manière, mais à la nôtre, à pas humain, sous le masque de l'énigme et comme en un miroir. Telle est, en effet, la caractéristique de la révélation de Dieu à nous. Le mode d'expression de cette révélation reste

[1] R.-L. Bruckberger, O. P., *Credo in unum Deum* (dans *Revue thomiste*, 1950, fasc. I, p. 56-81). — Il ne s'agit pas, évidemment, de révoquer en doute la valeur démonstrative des preuves de l'existence de Dieu. Dans la *Revue des Sciences religieuses* de Strasbourg, Mgr A. Bœhm vient de publier, à ce sujet, un intéressant article *Autour du mystère des* « *quinque viæ* » (1950, p. 217-234) précisant la portée démonstrative des preuves thomistes, en les replaçant dans leur cadre historique. L'auteur montre que l'objet propre de l'article de la *Somme théologique* où sont indiquées les *quinque viæ* est, en réalité, un aperçu synthétique sur la causalité divine dans l'œuvre créatrice. — Mgr Bœhm, supérieur du Grand Séminaire de Strasbourg et professeur à la Faculté de théologie catholique, a publié récemment dans l'*Ami* (12 avril) une réponse au problème de la conciliation de l'hylémorphisme avec la physique contemporaine.

Signalons également, dans les *Recherches de Science religieuse*, 1949, p. 593-601, une intéressante note du P. M. Bouyges, S. J., « Pour l'interprétation des *quinque viæ* de S. Thomas d'Aquin ».

humain, mais son contenu est authentiquement sacré, surnaturel et divin. Sans doute, notre raison naturelle, par des analogies, pourrait « cerner, pour ainsi dire », la réalité de ce monde divin ; mais les résultats de la théologie naturelle sont maigres. Et, puisque Dieu nous a révélé les secrets de sa vie, il suffira, pour pénétrer dans son intimité, de soumettre notre intelligence à sa confidence. Nous le faisons par la *foi*.

Subjectivement nous sommes tellement sensibles à l'évidence et à la vue directe des choses que, comme l'apôtre Thomas, nous préférerons toujours voir pour croire. Mais objectivement la foi catholique est encore plus certaine que n'importe quelle science humaine et que l'évidence sensible. Dans la science, la cause de la certitude, c'est la raison humaine avide d'évidence. Dans la foi catholique, la cause de la certitude, c'est la lumière de Dieu qui imprègne notre intelligence et nous élève jusqu'à lui, et c'est la vérité de Dieu à laquelle notre esprit adhère et qui est ce qu'il y a de plus nécessaire, de plus inébranlable. Dieu ne ment ni ne rêve et son langage est sûr. Ainsi, par delà l'enseignement de l'Eglise, par delà le témoignage des apôtres et à travers eux, c'est à Dieu que nous croyons (p. 78).

Et Dieu nous a envoyé son Fils, sa Parole, qui nous a apporté le document suprême de la révélation divine, document qu'il a scellé de son sang à la Croix. Le Christ est ainsi « au centre de notre foi, comme son *objet*, car il est la Vérité première en personne, le Verbe inscrit dans la chair ; comme son *témoin* et sa *garantie*, car c'est à travers Lui, son témoignage et son martyre, que notre foi atteint Dieu » (p. 78).

Telle est, dégagée de ses ornements littéraires, de ses comparaisons suggestives, de ses allusions directes aux expériences de la vie quotidienne, cette belle préface qui, à elle seule, constitue une excellente apologétique de notre foi catholique, surtout pour les gens du monde. Elle sera, nous en sommes certain, le prélude d'un intéressant commentaire sur le symbole par lequel la liturgie dominicale résume notre foi à la Trinité, à l'œuvre du Christ et à l'Eglise, son corps mystique.

2. — Et précisément, sur le « Verbe inscrit dans la chair », voici un excellent petit volume dû au R. P. Humbert Bouëssé, professeur au Collège dominicain de St-Alban-Leysse : *Un seul Chef, ou Jésus-Christ, Chef de l'Univers et Tête des saints* [2].

Sous peine de tomber dans l'incohérence et le désordre, l'humanité a besoin d'un chef, d'un Chef possédant la connaissance pénétrante et sympathique des hommes, un Sur-Homme « exerçant sur elle une autorité qui délivre et qui exalte autrement qu'en vaine exaltation », un frère, un ami, mais néanmoins un homme authentique. Nul homme, qui n'est qu'homme, ne pourra jamais réaliser pleinement les qualités de Chef dont rêve l'humanité. Aussi ce Chef ne peut être que Jésus-Christ : Jésus-Christ, mystère d'unité dans son Incarnation, mystère d'unification dans la Rédemption : Jésus-Christ unifiant l'univers dans la louange et l'adoration du Créateur.

C'est surtout par la vie divine communiquée aux « saints » que Jésus-Christ est Chef. L'auteur met bien en relief le rôle des anges par rapport au Chef et par rapport aux hommes, membres comme eux du même Corps, selon la doctrine thomiste :

Dès que dans le mystère de l'Incarnation se sont unis les deux vouloirs du Christ, l'humain et le divin, ce n'est plus seulement de la Toute-puissance de la Divinité que les Anges reçoivent la vie de fils de Dieu qui fait leur liesse éternelle. Ils la reçoivent aussi des effluves admirables de la puissance de la sainte humanité du Fils de Dieu. Car, pour ne pas être leur Rédempteur, le Fils de l'Homme ne laisse pas d'être leur Roi et leur Tête, comme il est le Roi de la création et la Tête de tous les fils adoptifs de Dieu.

Les anges, dans leur affection fraternelle pour les hommes, reçoivent un supplément de bonheur du Mystère Rédempteur. Or tous les hommes sont appelés à la réconciliation : les anges les aideront donc de leurs prières et de leurs services tutélaires : n'y a-t-il pas plus de joie au ciel pour un pécheur qui fait pénitence que pour quatre-vingt-dix-neuf justes qui persévèrent ? (Luc, xv, 7 ; cf. S. Thomas, Iª, q. 62, a 9, ad 4).

Les hommes, comme les anges, exercent cette incessante communication mutuelle de vie : dans le Corps mystique, seule ne reçoit rien, mais donne à tous, l'unique Tête, Jésus-Christ. Mais, en Jésus et par Jésus, les hommes vivifiés par la grâce du Chef, travaillent les uns pour les autres à l'édification de la Cité des Saints [3], de la Cité de Dieu. Mais — remarque essentielle, où se reflète la doctrine de l'encyclique *Mystici Corporis* — cette influence des membres les uns sur les autres

sera à la mesure de leur union les uns aux autres. Mais celle-ci sera elle-même à la mesure de l'adhérence de chacun d'eux à la Tête, à la mesure par conséquent de la conformité de chacun au Chef en son état de grâce, bénéfique pour tous ; à la mesure de sa configuration douloureuse à la carrière rédemptrice, à portée universelle (p. 88-89).

L'Eucharistie est l'idéal de cette union des membres au Chef : elle enseigne aux hommes « par le symbole d'une table unique et d'un unique pain que le bien commun du corps ecclésiastique et de l'humanité n'est pas un idéal abstrait. C'est *quelqu'un*. Et ce quelqu'un récapitule dans sa personne transcendante et humanisée, dans sa double nature et son double amour d'Homme-Dieu, le Père et le Seigneur, l'Homme et Dieu, le Créateur et la création tout entière ».

[2] Humbert Bouëssé, O. P., Maître en sacrée théologie, *Un seul chef ou Jésus-Christ, Chef de l'Univers et Tête des Saints*. — In-12 de 252 p., 360 fr., Paris, Gabalda, 1950.

[3] Dans une intéressante note (p. 80), le P. B. rappelle que « c'est chez Nicétas de Rémésiana (Serbie), mort en 410, à qui Duchesne et Dom Morin attribuent le *Te Deum*, que se rencontre le premier document daté avec certitude de l'article : *Communion des saints* dans le *Symbole* (des apôtres). Le texte de Nicétas fera comprendre pourquoi l'Eglise, dans le symbole de Nicée-Constantinople, se contente de l'article sur l'Eglise : « Après avoir confessé la Bienheureuse Trinité, professe maintenant la foi à la Sainte Eglise catholique. Or l'Eglise est-elle autre chose que la Congrégation de tous les saints ? Dès l'origine du monde, en effet, patriarches, prophètes, apôtres, martyrs, tous les autres justes... sont l'Eglise une ; car, sanctifiés par la foi commune et la commune vie, marqués par un seul Esprit, ils sont devenus un seul corps, et de ce corps la Tête est le Christ, ainsi que l'atteste l'Ecriture. Je dis plus encore : même les Anges, même les Vertus des cieux et les Puissances sont confédérés en cette unique Eglise... Donc en cette Eglise une, crois que tu obtiendras la *Communion des saints* » (*P. L.*, t. LII, 871). — Voir Dom Morin, « *Sanctorum communionem* » dans *Rev. d'hist. et de litt. relig.*, IX (1904), p. 209-235.

L'étude du P. Bouëssé présente trois qualités maîtresses. D'abord sa brièveté : en 150 pages est condensée, notes à l'appui, toute la doctrine du Corps mystique, d'une manière qui ne laisse aucun point important dans l'ombre, aucune source scripturaire ignorée, aucune autorité patristique sérieuse négligée. Les 120 dernières pages sont consacrées à des notes et à des lectures destinées à appuyer ou illustrer la doctrine : références à l'Ecriture, extraits de Pères ou de Maîtres appelés à montrer la continuité de l'enseignement chrétien. En second lieu, c'est une synthèse réfléchie : la doctrine est développée en un argument unique, la division en parties et en chapitres ne faisant qu'en souligner les diverses articulations. Enfin les doctrines les plus authentiquement traditionnelles sont rapprochées des préoccupations et des intuitions de penseurs contemporains, ou montrées comme les seules solutions possibles aux difficultés et aux contradictions auxquelles se heurtent les incroyants. Et, en cela, rien de forcé ou d'arbitraire, mais un harmonieux développement de l'idée générale [4].

3. — « *Un seul Chef* » semble n'être qu'une introduction générale à un « Cours de théologie dogmatique en français », *Doctrina Sacra*, en préparation. Sa réalisation intéressera certainement de nombreux lecteurs, non seulement parmi les clercs, mais encore parmi les laïcs cultivés [5].

Le premier volume est paru ; il inaugure la quatrième série, « Le Sauveur du Monde » [6]. Il étudie « la place du Christ dans le plan de Dieu ». Commentaire de grand style sur les premières questions de la IIIª pars.

La convenance de l'Incarnation est prouvée en montrant *pourquoi* et *comment* un tel fait est en harmonie avec la nature même de Dieu. Il y a ici plus qu'un sens négatif : *non dedecet ;* mais, à l'école de Cajétan, il faut comprendre *positivement* la convenance du mystère. A cette intelligence nous sommes initiés en considérant la gradation des communications de Dieu au monde : communication naturelle dans l'être et la conservation de l'être ; communication surnaturelle dans la participation, dans l'ordre de la grâce, aux opérations qui aboutissent à la béatitude divine partagée par l'homme ; enfin, élévation de la créature, non plus seulement aux opérations, mais à la personnalité de Dieu. *Ad rationem summi boni,* écrit S. Thomas avec une admirable concision, *pertinet quod summo modo se creaturæ communicet.*

L'ordre de la nature et l'ordre de la grâce sont distincts et ne peuvent être confondus ; mais ils sont hiérarchisés : la nature est soumise à la grâce et tout ensemble exhaussée par la grâce à l'ordre divin. Et cette unité d'ordre n'est pas le dernier couronnement de l'œuvre divine dans le monde : « le monde retourne à Dieu... dans l'unité d'une Personne où se trouve résumée et dépassée tout à la fois la communauté des êtres créés et « recréés » : depuis la matière jusqu'au pur esprit » (p. 61-62). Ainsi le Roi de la création est cet homme qui est à la fois Dieu et homme. Par là-même, le Christ est constitué « fin de l'univers et consommation des dons de Dieu ». Mais pourquoi « le Christ-homme » ? C'est que

si l'union hypostatique, quelle que soit la créature que Dieu élève à cette dignité (être irrationnel, raisonnable ou pur esprit) suffit à placer cette nature divinement assumée au-dessus de toute la création, elle ne suffit pas à y réunir l'Univers. Cette réunion récapitulative ne peut avoir lieu, suivant la profonde remarque des Pères, que dans le cas d'une humanisation de Dieu. Car c'est le propre de la nature humaine de résumer en elle comme dans un *milieu homogène* à l'un et à l'autre le monde matériel et le monde immatériel. Et c'est pourquoi l'Incarnation nous apparaît, au point de vue du témoignage de l'amour de Dieu pour la création, un bien plus grand que l'angélification, une exaltation de l'univers à la limite de la puissance comme de l'Amour de Dieu (p. 66).

Ainsi Dieu s'incarne par amour pour l'universalité de ses œuvres, mais aussi et d'abord par un amour de prédilection pour l'homme, pour l'homme-Dieu, ce Christ « bien commun » de l'univers, pour l'espèce humaine « à laquelle il donne, dans l'Homme-Dieu, d'aimer son Créateur et de le voir, de jouir de lui et de lui être uni au suprême degré ».

Aucun doute, par conséquent : des principes posés par l'Angélique Docteur, le Christ, même con-

[4] Un exemple d'heureux rapprochements sur l'inter-influence des membres du Corps mystique, les disciples du Christ se sauvant tous ensemble en Lui et par Lui : IVe Conc. Later., Definitio *Firmiter credimus :* « Il n'y a qu'une seule Eglise universelle. En dehors d'elle, personne, absolument personne, ne se sauve ». — *Mystici Corporis*, p. 32 : « Dans cette œuvre du salut, il nous est donné de collaborer avec le Christ, en qui et par qui, seul, nous sommes à la fois sauvés et sauveurs ». — Péguy, *Le Mystère de la charité de Jeanne d'Arc*, p. 39 : « Il faut se sauver ensemble. Il faut arriver ensemble chez le Bon Dieu ». — Id., *Un nouveau Théologien*, p. 205 : « Le pécheur tend la main au saint, donne la main au saint, puisque le saint donne la main au pécheur. Et tous ensemble, l'un par l'autre, l'un tirant l'autre, ils remontent jusqu'à Jésus ; ils font une chaîne qui remonte jusqu'à Jésus, une chaîne aux doigts indéliables. Celui qui n'est pas chrétien... c'est celui qui ne donne pas la main ». — S. Thomas, *De perfectione vitæ spiritualis*, c. 2 : « Le prochain doit être aimé en vertu de la charité, lui qui nous est uni par un certain lien de vie sociale dans la perception ou la participation de la béatitude. De là vient que ce que nous devons aimer dans le prochain de par la charité, *c'est qu'ensemble nous parvenions à la béatitude* » (p. 73-74).

A plusieurs reprises, B. montre l'inanité du pessimisme de Sartre (p. 33, 68). Si l'Evangile et les Pères de l'Eglise sont abondamment cités, les témoignages concordants des auteurs contemporains sont fréquemment invoqués : chez les laïcs, Claudel, Péguy, Bernanos, Guitton : chez les prêtres, Sertillanges, Buzy, Lagrange, Nédoncelle, de Lubac, A. Marc, etc. Bossuet est un maître dont les leçons ont ici leur place. Dans les lectures qui terminent le volume, on trouve des extraits fort édifiants, empruntés surtout aux Pères. Mais, à propos du Mal et de la Rédemption, l'A. reproduit une fort belle page de M. Ed. Le Roy (p. 133-135) et l'admirable « Prophétie » de Marie Noël (dans *Adam et Eve*) fait un écho très théologique au Mystère du Christ, Chef de l'Univers et Tête des saints (p. 223-225).

[5] Quatre tomes en douze volumes sont prévus : I. *La Science du Salut*, ou : « Qu'est-ce que la Théologie ? » — II. *Le vrai Dieu : a*) en l'unité de sa nature ; *b*) en la trinité de ses personnes ; *c*) en sa création du monde, des anges et des hommes. — III. *La grâce du salut*. — IV. *Le Sauveur du Monde : a*) La place du Christ dans le plan de Dieu ; *b*) La structure ontologique du Verbe incarné ; *c*) La geste du Christ ; *d*) L'économie sacramentaire ; *e*) Les sacrements de l'initiation chrétienne ; *f*) Les sacrements pénitentiaux et sociaux ; *g*) Les derniers événements.

[6] *Doctrina sacra*. — IV. Humbert Bouëssé, O. P., *Le Sauveur du Monde*. I. « La Place du Christ dans le plan de Dieu ». Gr. in-8 de 320 p., Collège théologique dominicain de Chambéry-Leysse (Savoie).

sidéré comme Christ Rédempteur, possède la primauté absolue sur toutes les œuvres de Dieu.

Mais, si l'on veut déterminer avec plus de précision les rapports du Christ, don suprême de Dieu à l'univers, avec l'ordre de la nature et l'ordre de la grâce, il faut examiner plus attentivement les rapports de l'Incarnation et de la Rédemption.

C'est la deuxième question, à laquelle notre auteur apporte, avec les nuances théologiques indispensables, une quadruple réponse : l'Incarnation était purement et simplement nécessaire si Dieu voulait sauver l'homme par une réparation adéquate au péché humain ; elle apparaît éminemment adaptée au salut, car elle est en accord avec la bonté, la puissance et la sagesse de Dieu ; *en fait* elle fut voulue en liaison avec le péché de l'homme et en sa prévision, et cette affirmation est, sinon de foi, au moins théologiquement certaine. Enfin, il semble plus probable d'admettre que, sans le péché, elle n'eût pas eu lieu.

C'est là, on le sait, la position thomiste, dans son élément essentiel. En adoptant une telle position, S. Thomas n'a pas entendu esquisser une théologie de l'hypothèse où l'homme serait demeuré dans l'état de justice originelle. Il se situe simplement au plan du donné révélé. S'il envisage l'hypothèse où l'homme n'aurait pas péché, c'est qu'il veut montrer

> que non seulement Dieu a permis le péché en prévision de l'Incarnation rédemptrice, dans la vue précise de ce meilleur bien ; que non seulement Dieu n'aurait pas permis le péché hors de cette prévision ; mais encore qu'il ne l'a permis, en définitive, que pour cela : parce que l'Incarnation Rédemptrice apparaît plus glorieuse à Dieu, puisque plus exaltante pour l'homme ; parce qu'elle est un meilleur bien, une marque d'amour de Dieu à l'égard de l'homme plus éclatante et plus touchante que l'Incarnation pure et simple, car il n'est pas de preuve d'amour plus expressive (p. 88-89).

Mais ce serait erreur de penser que S. Thomas n'a introduit le Christ dans le plan du monde qu'occasionnellement, pour la réparation d'une œuvre saccagée par le péché, ou encore qu'il a subordonné l'Incarnation à la destruction du péché et au salut des hommes. Non : le Christ-Rédempteur est *la fin de l'univers dans l'ordre de l'intention comme dans l'ordre d'exécution.* Toute la troisième question (qui répond aux difficultés soulevées contre la position thomiste) met en relief l'unité de dessein de la Providence : il serait étrange que le terme final de la création ne coïncidât pas pleinement avec le premier dessein de la Providence divine :

> Tout l'ordre de la Grâce est divinement orienté comme à son couronnement à l'Incarnation rédemptrice : ainsi l'imparfait est-il orienté au parfait. L'état primitif dans lequel Dieu avait constitué Adam n'a pu être qu'un ordre de grâce provisoire. La paternité spirituelle du premier homme ne devait pas s'exercer. Dieu le savait. Dieu a permis la déchéance de la race humaine en son Chef naturel en prévision et en vue du Chef surnaturel : le Christ Rédempteur. L'Univers a, de la sorte, été primitivement ordonné à la gloire du Christ-Rédempteur.

C'est répondre d'avance à toutes objections faites au nom de la primauté du Christ [7]. La chute de l'homme n'est pas cause de l'acte divin de prédestination du Christ, lequel n'a pas et ne peut avoir de cause dans le divin vouloir : cette prédestination est en Dieu éternellement présente comme prédestination du Médiateur et du Rédempteur des hommes. Le péché n'a été permis qu'en vue de ce plus grand bien, et seulement comme une certaine cause matérielle de la Rédemption, comme matière à rachat et à réparation : le Christ a été voulu comme Principe et Fin de la merveilleuse réforme de la nature humaine déchue. Présenter un Christ en dehors de la perspective du péché à réparer, c'est inventer un Christ qui n'est pas celui de S. Paul dans l'épître aux Colossiens, qui n'est et qui ne peut être l'A et l'Ω.

Telle est, bien imparfaitement résumée, la présentation faite par le P. Bouëssé de la magnifique théologie de la convenance de l'Incarnation. Théologie exprimant non seulement la pensée de S. Thomas, mais encore l'enseignement de l'Ecriture, la doctrine des Pères, notamment de S. Athanase, de S. Augustin, de S. Irénée (dont les textes expressifs reviennent fréquemment sous la plume de notre auteur), de S. Maxime le confesseur ; doctrine traditionnelle qui se prolonge dans les intuitions des théologiens et des philosophes contemporains [8].

Il était indispensable de compléter cet exposé de « la place du Christ dans le plan de Dieu » par un examen des textes patristiques invoqués en faveur de l'opinion scotiste favorable à la perspective d'une Incarnation réalisée même si le péché n'avait pas existé. Le P. Bouëssé et son confrère le P. Lemoine ont pris comme thème les indications que nous avions nous-même fournies, il y a quelque trente ans, dans l'art. *Incarnation* du *D. T. C.* [9]. Nous avions suivi alors — et vérifié dans la Patrologie de Migne — les références du P. Chrysostome dans

[7] Ajoutons ici une remarque essentielle de l'auteur. La finalité rédemptrice éclaire toute la théologie du Verbe incarné, théologie du mode d'union, théologie des perfections et des infirmités de la nature humaine attirée à la subsistence divine en vue de la réparation du genre humain ; théologie de la grâce en Jésus-Christ, de la science et de la puissance de l'Homme-Dieu, de sa double volonté, de son action théandrique, de son mérite, de sa prière, de son sacerdoce, de sa royauté, etc. Considérations développées p. 107-111.

[8] Il est facile de s'orienter en ce sens grâce aux trois tables qui terminent le volume : I. Index des passages bibliques examinés. II. Table des noms propres cités. III. Table générale des matières.

[9] *Incarnation*, *Cause finale* dans *D.T.C.*, VII, 1482-1507. — L'examen critique des textes patristiques occupe dans le volume une place considérable, p. 173-308, et le P. Lemoine a bien voulu, sous la direction de son maître, s'en charger. « Minutieux et précieux travail ». Le P. Bouëssé avait hésité à le joindre à son étude spéculative, par raison d'économie, et voulait primitivement en faire un volume à part destiné aux spécialistes. « Je me suis cependant résolu à ne pas séparer les deux études. On verrait ainsi que [ma théologie] spéculative, comme la théologie spéculative de S. Thomas, est étayée bibliquement et patristiquement, tandis qu'il n'en va pas de même de la théologie dite scotiste sur le point qui nous occupe. Il y aurait aussi net bénéfice pour de jeunes théologiens à lire directement quantité de textes de Pères dont l'intérêt embrasse souvent toute la christologie et dépasse infiniment ce qui eût pu paraître de prime abord une question d'école. L'édition sans intermédiaire permettrait, enfin, de consentir aux élèves des Séminaires de France des prix abordables » (p. 173-174). — Nous avons tenu à relever expressément cette indication qui apporte aux futurs prêtres « économiquement faibles » (pour reprendre l'expression du P. Bouëssé) une espérance certaine d'allègement.

son livre *Christus, Alpha et Oméga* [10]. Reprenant nos indications, le P. Lemoine groupe les témoignages patristiques sous huit chefs, proposés comme huit thèses :

1° Toutes choses ont été faites dans le Christ.
2° Dieu a fait l'homme à l'image du Christ.
3° Le Christ a été préfiguré dans l'état d'innocence.
4° Adam encore innocent a connu et prophétisé le Christ.
5° La création ou la formation du Christ a été le principe de toutes les autres œuvres de Dieu.
6° Le Christ comme homme est le premier-né des créatures.
7° Les hommes et les anges ont été prédestinés dans le Christ (parce que le Christ a été prédestiné avant tous les autres élus et que la grâce des anges comme celle d'Adam innocent procède de celle du Christ).
8° Dieu a tout créé pour le Christ.

Les textes par lesquels on prétend démontrer l'Incarnation non rédemptrice sont examinés un à un avec un grand souci d'objectivité et voici la conclusion du P. Bouëssé :

Les Pères en leur ensemble ignorent une Incarnation du Verbe qui ne serait pas l'Incarnation rédemptrice. L'Incarnation qui retient leur attention est l'Incarnation dont parle l'Ecriture, l'Incarnation historique liée au péché de l'homme en sa promesse comme en son événement.

Ceux d'entre les Pères qui envisagent l'hypothèse où l'homme n'aurait pas péché, n'entrent pas en cet ordre irréel par spéculation sur le grand bien d'une Incarnation en soi, mais exclusivement en raison du lien que la Révélation établit entre le péché, la mort de l'homme, son inimitié avec Dieu et la Rédemption, la Résurrection, la Réconciliation de l'humanité avec Dieu dans le Christ crucifié et exalté en compensation de ses humiliations. Cette hypothèse est chez eux fonction du fait historique et révélé de l'Incarnation Rédemptrice et de la préexistence du Verbe.

Tous ces Pères, unanimement — et ce sont Irénée, Origène, Athanase, Grégoire de Nazianze, Chrysostome, Jean Damascène, Ambroise, Augustin, Cyrille d'Alexandrie, Grégoire le Grand — sont catégoriques. L'Incarnation est essentiellement rédemptrice ; elle est liée au péché de l'homme ; sans cette misère de l'homme, le Fils de Dieu ne se serait pas fait homme (p. 295-96).

Suivent, à l'appui, les textes principaux.

Nos lecteurs ont, à coup sûr, saisi la haute valeur doctrinale, spéculative et positive, de la théologie du P. Bouëssé. L'auteur a pleinement réalisé le programme d'enseignement qu'il s'est tracé. Fidélité à la pensée de S. Thomas sans doute, mais en se souvenant que l'œuvre du « Maître » qui fut audacieuse en son temps, reste ouverte à la vie de l'intelligence. La théologie du XX^e siècle doit s'inspirer du Docteur Commun, mais en suivant les progrès de l'histoire et de la pensée dans la plus parfaite soumission aux directives du Magistère. *Doctrina Sacra* a sa place marquée dans la bibliothèque des théologiens de profession comme dans celle des étudiants. On se plaint parfois que les manuels composés en latin deviennent moins accessibles aux étudiants de la présente génération. La théologie en français qu'inaugure le présent volume peut être mise, en toute confiance, entre les mains de ceux que rebuteraient les formules latines ou trop scolastiques.

4. — Le deuxième volume annoncé de *Doctrina Sacra* exposera « la structure ontologique du Verbe Incarné », c'est-à-dire le traité de l'Union hypostatique. La *Revue thomiste* sous la plume savante de Dom H. Diepen, nous a déjà donné un avant-goût de la profondeur — et des difficultés — d'un problème sur lequel depuis sept siècles s'est exercée la sagacité des théologiens, le problème de la personnalité en Jésus-Christ [1]. Il ne saurait être ques-

[10] Le R. P. J.-Fr. Bonnefoy, O.F.M., a bien voulu nous fournir quelques notes bio-bibliographiques (qui paraîtront d'ailleurs plus complètes dans les *Tables* du *D.T.C.*) sur la personne et l'œuvre du P. Chrysostome. Le P. Chrysostome (Urrutibéhéty), né à Ithorrots (Basses-Pyrénées) le 3 oct. 1853, est décédé en 1935. Ses articles publiés dans la *Revue Franciscaine* (Bordeaux) de 1890 à 1892, marquent l'orientation définitive de sa pensée : *Le Verbe Incarné, Premier-né des créatures ou Jésus-Christ, Chef de toute la Création.* Propagateur ardent de la royauté du Christ, il publie *Christus Alpha et Oméga, seu de Christi universali regno* (1898). Mais l'important ouvrage du P. Risi, S. J., *Sul motivo primario della Incarnazione del Verbo* (Rome, 1898) lui révèle l'insuffisance de son premier essai. Nouvelle édition de *Christus, Alpha et Oméga* (In-8 de 488 p., Lille, 1919). C'est sur cette édition que nous avons fait notre travail en 1920 (Cause finale de l'Incarnation). Le dernier ouvrage du P. Chrysostome fut : *Le motif de l'Incarnation et les principes thomistes contemporains*, Tours, 1921. — Voir Jean-Fr. Bonnefoy, O.F.M., *Un précurseur de la dévotion au Christ-Roi, le T.R.P. Chrysostome Urrutibéhéty, O.F.M. (1853-1935)* dans *Studi Francescani*, XXXIII (1936), p. 411-427. Recension dans l'*Ami* 1937, p. 300 des couv.

[1] Il s'agit de quatre articles considérables dont la christologie du P. Déodat de Basly, O.F.M., est l'occasion. — I. *Un scotisme apocryphe. La christologie du P. Déodat de Basly* (*Rev. Th.*, 1949 (III, p. 428-492). — II. *La critique du Baslisme selon S. Thomas d'Aquin, La psychologie humaine du Christ selon S. Thomas d'Aquin* (*Rev. Th.*, 1950 (I), p. 82-118 ; (II), p. 290-329) ; (III), p. 515-561). On présentera d'abord un bref aperçu de la position thomiste prise par Dom Diepen, pour revenir ensuite au scotisme du P. Déodat, dont le P. Seiller a pris la défense.

Joseph-Léon-Victor Marie, né en 1862 à Basly (Calvados), entra chez les Frères mineurs à Caen, en 1879, sous le nom de Frère Déodat. Il mourut au Havre le 14 juillet 1937. — Œuvres : *Le Sacré-Cœur* (1900) ; *Pourquoi Jésus-Christ* (1903) ; *Capitalia Opera* de Scot, dont deux vol. seulement furent publiés (1908, 1911). Le P. Déodat composa de nombreux ouvrages sur la position des Pères et des Conciles relativement à l'*Assumptus Homo*. Dans un original et singulier poème, *La Christiade* (1918-1927), il chante avec enthousiasme les rapports d'amour entre Dieu Trine et l'*Assumptus Homo*. Cette œuvre fut suivie de deux brochures explicatives : L'*Assumptus Homo* (1928) ; *Le Moi de Jésus-Christ* (1929). Enfin, l'important ouvrage *Scotus Docens* présente Scot dans sa philosophie, sa théologie, sa mystique. — Bibliographie sur Déodat de Basly : Léon Seiller, O.F.M., *Une Théologie scotiste, le R. P. Déodat de Basly*, 1862-1937, Editions franciscaines, Paris, 1938 ; *Souvenirs Personnels*, par Ephrem Longpré, O.F.M., dans *Nos Cahiers* (Montréal), vol. III (1938), p. 213-244. — Le R. P. Seiller, historien du P. Déodat, résume ainsi la pensée de cet auteur : « Le capital sujet de la prédestination du Christ a été le point de départ de ses luttes théologiques. Dans l'actuel complexe mondial, librement voulu par Dieu Trine en raison de l'indépassable amour de son Cœur humain, l'*Homo assumptus* ne doit, au fait occasionnel de la future faute d'Adam, ni son existence, ni la grâce d'être subjoint au Verbe. Il est voulu « aymeur suprême » *ratione sui et Dei*, et « douloureux », *ratione solius Adami*... Dans la doctrine de Scot sur l'individualité humaine de Jésus et son activité humaine, le P. Déodat voit la plus haute justification du *Perfectus Homo susceptus* qui constitue, selon lui, le tréfonds même de la christologie. La déitante susception d'un Homme, existant de son existence propre, fonde l'Incarnation du Verbe ; elle est la raison d'une réciprocité prédicative entre les deux extrêmes de l'union. Parce que sujet, au tout prime instant, d'une subjonction physique, transcendantale à Dieu-Verbe, l'*Homo Assumptus* ne possède pas l'ultime solitude nécessaire pour être une personne sur le plan créé — celle-ci se définissant : un individu intellectuel complet indépendant — mais il

tion d'en reprendre ici la discussion ni de suivre Dom Diepen dans tous les méandres d'une pensée parfois un peu subtile. Nous en tenant aux grandes lignes, disons simplement que le théologien bénédictin entend rester fidèle aux principes posés par S. Thomas, tout en s'écartant de certaines thèses qui semblaient acquises.

Le principe thomiste est que « la personnalité ajoute quelque chose à la nature ; elle est une entité positive qui permet à la nature d'exister pour son propre compte et à part, *per se separatim* » (IIIa, q. 2, a. 2 ; ad 3). L'humanité du Christ est ainsi quelque chose d'incomplet ; elle ne s'appartient pas ; le Verbe se l'est appropriée. Il lui manque la *subsistence* connaturelle. Aussi, en Jésus-Christ, le corps et l'âme substantiellement unis, constituent non pas un homme, c'est-à-dire quelqu'un qui possède la nature humaine, mais une humanité. « Cet homme » qu'est le Christ ne peut s'entendre que du Verbe, du *suppositum* éternel. Les citations sont multipliées pour montrer que S. Thomas est demuré fidèle à cette conception [2].

La subsistence est une entité positive, voire substantielle, qui manque à l'humanité du Christ : elle est supérieurement suppléée, par la subsistence du Verbe divin. Et cependant l'humanité du Christ, même privée de sa subsistence, possède l'intégrité de la nature humaine. Mais un état de la nature a fait place à un état supérieur, dans lequel il n'est plus question de spécification ou de détermination, mais d'appartenance et de droit : *persona, est res juris, substantia vero naturæ* [3].

S. Thomas s'est arrêté là, ne donnant aucune précision ultérieure sur la nature de la subsistence et sur la manière selon laquelle elle s'ajoute à la substance individuelle. Ses disciples s'en sont chargés, mais avec plus ou moins de bonheur. Dom Diepen abandonne allègrement l'opinion de Capréolus « qui ne voit dans la subsistence qu'une connotation de l'existence, donc aucune réalité intrinsèque, ce qui fait renaître tous les inconvénients de la théorie scotiste » (*Rev. Thom.*, 1950, p. 106). Il tient pour moins intéressante encore la thèse de Billot « qui identifie la personnalité avec l'existence actuelle et nie ainsi, qu'il le veuille ou non, la distinction réelle entre *quod est* et *ipsum esse*, thèse fondamentale du thomisme » (id.). Il ne retient que les explications de Cajétan et de M. Maritain. Pour ce dernier, c'est la subsistence infinie qui « reçoit en elle » la nature humaine du Christ et le fait exister et subsister. Mais en ce cas (entre autres difficultés), « l'existence ne se trouve pas dans la ligne de l'essence, puisqu'il y a entre elles tout l'abîme qui sépare le créé de l'incréé » (p. 118).

n'en est pas moins un individu intellectuel complet, jouissant de la plus haute liberté créée. » (Communication personnelle). — Sur la christologie de l'*Homo Assumptus*, voir J. Rivière, *Chronique de théologie dogmatique*, dans *Rev. des Sc. Rel.* (Strasbourg), XI (1931), p. 71-87 ; (Mgr) A. Gaudel, *La théologie de l'Assumptus Homo*, id., XVII (1937), p. 64-90, 214-234 ; XVIII (1938), p. 45-71, 201-217.

[2] *In III Sent.*, dist. 6, q. 1, a. 1 : *IV Cont. Gent.*, c. 49, ad 10 ; *De rationibus fidei*, c. 5 ; *Quodlibet*, IX, a. 2, ad 1 ; IIIa, q. 16, a. 7, a. 9 ; *Compend. theol.*, c. 211.

[3] L'expression est du diacre romain Paschase (telle est l'indication de Dom Diepen) ; à moins, ajouterons-nous, qu'elle ne soi de Fauste de Riez. Voir *Ami*, 1950, p. 579-581.

De Cajétan, Dom Diepen affirme ne se séparer que sur la manière de concevoir la distinction de la subsistence par rapport à la substance qu'elle termine. Alors que le cardinal dominicain avait proposé le point qui termine la ligne, le théologien bénédictin propose *un état d'indépendance*, qui laisse intacte l'intégrité de la nature et n'y appartient pas elle-même. Si la nature humaine est située dans un état d'indépendance, elle est constituée personne ; si elle se trouve dans un état de dépendance substantielle à l'égard d'une Personne divine, elle est en toute réalité « désappropriée », dénuée de personnalité humaine (p. 111).

En réalité, la divergence entre Dom Diepen et les thomistes nous apparaît — sauf erreur — plus profonde. Les thomistes, afin de maintenir l'unité substantielle de la personne du Christ, enseignent que, dans le Verbe incarné, le suppôt et non la nature reçoit l'existence. Dom Diepen entend rectifier cette position qu'il ne juge pas conforme à la pensée de S. Thomas :

> Notre désaccord avec Cajétan et Jean de St-Thomas porte sur le sens à donner à la formule *Suppositum habet esse*. Nous estimons que, pour S. Thomas et en vérité, elle signifie tout simplement que le suppôt est le *sujet d'attribution* de l'existence, attribution logique qui se fonde métaphysiquement sur le droit de propriété que la personne possède à l'égard de la nature. Mais cette formule, croyons-nous ne signifie nullement que le suppôt est le premier *sujet récepteur* de l'existence (p. 307).

L'unité du Christ doit demeurer intacte — c'est le dogme d'Ephèse — mais non nécessairement par élimination de toute existence humaine. Et nous voici parvenus à la conception personnelle de Dom Diepen. De crainte de déformer cette conception, en voici les lignes essentielles :

> L'Humanité du Christ est principe formel d'existence humaine et elle serait assumée en vain si le Verbe ne lui empruntait pas cet être humain. Ce n'est pas d'ailleurs l'existence tout court que l'Humanité temporelle peut conférer à la Personne éternelle, mais c'est bien un être substantiel :*être homme*. Cependant, comme l'Humanité du Christ est intégrée dans la Personne éternelle et qu'elle est assumée à son intégrité hypostatique comme partie intégrante, nous verrons se réaliser ce qui se passe dans le tout intégral. En conférant de l'être, la partie en reçoit. L'Humanité donne au Verbe *d'être homme*, comme la tête donne à Socrate d'être *capité*. Mais, de même que cet *être capité* dont la tête est le principe est en même temps pour elle sa façon de participer à l'*être Socrate* (toujours pour autant qu'un *quo* peut participer à l'être), ainsi l'existence humaine dont l'Humanité du Christ est le principe est pour elle la participation à l'être personnel du Fils de Dieu (p. 321).

Ainsi, si l'on affirme une seule existence dans le Christ, *ce n'est pas que toute existence créée soit éliminée* mais c'est *parce qu'elle est intégrée dans l'être complet et personnel du Fils de Dieu* (p. 324).

Double existence dans le Christ, la divine et l'humaine ? Il semble bien que ce soit là la position ultime de Dom Diepen, d'autant qu'il admet (avec la plupart des critiques contemporains d'ailleurs) l'authenticité de la fameuse question *De unione Verbi Incarnati*. Mais alors, comment éviter la double subsistence et même la double personnalité ? L'auteur croit éviter cette conclusion en

affirmant avec force que « l'existence humaine appartient à la subsistence divine qu'elle prolonge et dans laquelle elle s'intègre » (p. 326). Les scotistes ne manqueront pas de répondre que c'est là une simple question de mots et qu'eux aussi admettent l'existence humaine s'intégrant dans la subsistence divine par le fait de la dépendance de l'*Homo* au Verbe. On discutera peut-être sur la nature de cette dépendance que Dom Diepen appellera substantielle et que les scotistes nommeront extrinsèque à la nature. Mais Dom Diepen ne dit-il pas lui-même que l'état d'indépendance qui constitue la subsistence n'appartient pas à l'intégrité de la nature ? Au fond, comment nier les points de ressemblance des deux conceptions, dès là que, contrairement à toute la tradition thomiste, l'on admet un *esse existentiæ* humain, distinct de l'*esse* divin, lui fût-il intégré dans la personne du Christ.

La position métaphysique prise par Dom Diepen nous semble énerver, dans leur principe même, la force des arguments qu'il dirige contre la thèse du P. Déodat de Basly.

On connaît certaines affirmations, parfois un peu déconcertantes, du P. Déodat de Basly, principalement dans sa *Christiade* et son *Assumptus Homo*. Nous en avons relevé quelques-unes en 1936 (p. 121), tout en faisant remarquer qu'à la rigueur on peut leur donner un sens orthodoxe. Et, sincèrement, malgré sa terminologie peu classique, cet auteur ne paraît pas devoir être suspecté d'hétérodoxie. Nous estimons cependant que, parmi les formules relevées par Dom Diepen (*Rev. Thom.*, 1950, p. 431-464) quelques-unes sont susceptibles de recevoir des interprétations fâcheuses. Mais, d'autre part, il convient de ne pas forcer la note, ni de vouloir, à tout prix, trouver dans des divergences d'expression, des oppositions essentielles de doctrine. Nous n'avons pas le dessein d'entrer dans le détail de la controverse ; mais, en rapporteur bienveillant pour les deux parties, nous devons signaler la réponse calme et, sur plus d'un point, apaisante, du R. P. Léon Seiller, O. F. M. : *Quelques réflexions sur l'Assumptus Homo et la Christologie traditionnelle* [4].

Pour demeurer dans le domaine irénique des idées, on donnera quelques indications sur l'origine historique de l'*Homo Assumptus*, ce qui permettra d'en fixer la signification légitime et de discerner l'interprétation erronée qu'on en pourrait déduire.

Dans la controverse apollinariste, Théodore de Mopsueste insistait, avec raison d'ailleurs, sur l'humanité prise dans son intégrité par le Verbe. Et, pour mieux le marquer, l'expression « *Homo assumptus* » parut tout indiquée [5]. Il s'agissait, pour Théodore, comme pour les Pères du IVe siècle qui, comme lui, ont combattu l'apollinarisme, de rappeler que le Christ fut « homme parfait », tout comme il était « Dieu parfait » [6]. Venant guérir la nature humaine, il devait l'assumer dans son intégrité [7]. Mais, dans les formules antiochiennes et chez Nestorius surtout, l'explication de l'unité du Christ demeurait déficiente. Ce défaut amena, à Ephèse, la condamnation de l'archevêque de Constantinople, et jeta une grave suspicion sur l'orthodoxie de Théodore. De très bonne foi, S. Cyrille apporta au concile un enseignement attribué au pape S. Félix Ier :

> Nous croyons en Notre-Seigneur Jésus-Christ, né de la Vierge Marie, Fils éternel de Dieu, Verbe, et *non pas homme assumé par Dieu*, et autre que Dieu : le Fils de Dieu, en effet, n'a pas assumé un homme qui serait autre que lui-même [8].

En insérant ce texte dans ses Actes, le concile d'Ephèse lui donna valeur doctrinale. On en discerne le sens orthodoxe qui ne coïncide pas absolument avec la pensée de Théodore, mais laisse entrevoir la facile déviation qui s'y pouvait glisser et qui, avec Nestorius, s'y est introduite. La condamnation d'Ephèse devait à jamais bannir l'*Homo Assumptus* de la terminologie de l'Eglise en Orient ; mais, en Occident, l'orthodoxie apparaît moins chatouilleuse : le mot « homme » est facilement employé, soit avec le sens abstrait d'humanité, soit avec le sens concret d'individu humain, pour être attribué au Verbe, mais toujours avec cette précision, explicitement ou implicitement formulée, que le Verbe ne s'est pas uni un individu déjà préexistant ; mais que l'Incarnation s'est réalisée dès le premier instant de la conception du Christ dans le sein de Marie. Le P. Seiller annonce qu'il se propose de publier « un recueil contenant un minimum de 2000 textes patristiques, choisis dans les écrits *des Pères latins* (c'est nous qui soulignons) et concernant l'*Homo Assumptus* » :

> Solidement appuyées sur ces textes, les principales allégations du P. Déodat, soit quant à l'assomption d'un *Homo perfectus*, soit quant à la *réciprocité prédicative* (lisons : communication des idiomes) qui s'établit entre Dieu le Verbe et l'*Homo Assumptus*.... apparaîtront tout autre chose qu'une « Christologie nouvelle » entachée de Nestorianisme (p. 7, note 7).

Les Pères latins qui, à la suite de S. Augustin et de S. Léon, utilisent l'*Homo Assumptus* marquent avec soin que l'assomption s'exerce dès le premier instant de la conception et évitent ainsi l'erreur dénoncée par le pseudo-Félix. Le P. Seiller le rappelle expressément et montre par là qu'il ne saurait être question, dans la théologie de l'*Homo*

[4] R. P. Léon Seiller, *Quelques réflexions sur l'Assumptus Homo et la christologie traditionnelle*. — In-8 de 40 p. En vente au *Studium franciscain* de Rennes, 45, rue de Redon. Pour le P. Seiller, si l'*Homo Assumptus* n'est pas dans la terminologie de Duns Scot, il répond néanmoins à sa pensée théologique. Il n'y aurait donc pas de « scotisme apocryphe ».

[5] Voir *Ami*, 1951, p. 183, et *D.T.C.*, t. XV, 259-261. — L'Apollinarisme *substituait* à l'âme humaine du Christ le Verbe. P. 182, 1re col., 29e ligne, les typos nous ont fait dire : « *subsistaient* » au lieu de « substituaient » ; nos lecteurs ont rectifié d'eux-mêmes.

[6] C'est l'expression classique, τέλειος θεὸς, τέλειος ἄνθρωπος qu'on trouve avec des variantes chez la plupart des Pères grecs. Voir S. Jean Damascène, *De recta sententia*, n. 2 (*P. G.*, XCIV, 1424) ; S. Athanase (?), *Contra Apollinarium*, II, n. 5 (*P. G.*, XXVI, 1140) ; S. Epiphane, *Ancoratus*, n. 75 (*P. G.*, XLIII, 157,), etc.

[7] En application de l'axiome : *Quod non est assumptum, non est sanatum*. Voir les références dans Rouët de Journel, n. 580.

[8] Denz.-Bann., n. 52. — Ce texte est encore donné comme authentique (à tort) dans le *D.T.C.*, t. V, 2129. — Sur les faux apollinaristes attribués à S. Jules Ier, voir *D.T.C.*, t. VIII, 1917, et *Dict. Hist. et Géog. eccl.*, III, 976-977. S. Thomas fait état de la lettre du pseudo-Félix, IIIa, q. 4, a. 3, contre l'*Assumptus Homo*. Sur ce faux voir *D.H.G.E.*, III, 981. — Toutefois, avec le P. Jugie, *Nestorius*, Paris, 1912, on doit dire que ces textes, apocryphes et vraisemblablement d'origine apollinariste, ne présentent rien d'hétérodoxe *sensu obvio*.

Assumptus, d'unir le Verbe à un homme déjà existant, ce qui serait une erreur monstrueuse. Il faut donc loyalement le sous-entendre chaque fois qu'un texte peut prêter à confusion : « Ce qui est dit *assumé*, écrit S. Thomas, n'est pas le terme de l'assomption, mais se trouve *présupposé* à l'assomption... Dès lors, à *proprement parler*, le Fils de Dieu n'a pas assumé un homme, si l'on suppose, ce qui est vrai, que dans le Christ il n'y a qu'un seul suppôt et une seule hypostase » (III^a, q. 4, a 3). Comme tous les théologiens, scotistes aussi bien que thomistes, le P. Déodat comme Dom Diepen enseignent que l' « homme » qu'est Jésus-Christ est au *terme de l'assomption ;* le dogme est pleinement respecté. Et l'on peut conclure avec d'Alès : « Hinc habes quatenus dici potest Verbum Dei *assumpsisse hominem*. Non enim assumpsit hominem aliunde talem, sed quod assumpsit, *id in ipsa assumptione factus est homo* » (*De Verbo Incarnato*, p. 122).

Nous n'entendons pas pour autant nous rallier à la formule scotiste : ce serait renier ce que nous avons écrit jadis sur l'*Union Hypostatique* [9]; mais, malgré les inconvénients réels d'une expression qui a besoin d'explication pour demeurer dans la ligne de la tradition dogmatique, nous tenons à répéter au P. Seiller le principe connu : *In necessariis, unitas ; in dubiis, libertas ; in omnibus caritas.*

L'expression *Homo Assumptus* a peut-être l'avantage de mettre en meilleur relief la psychologie humaine du Christ dans l'unité de sa personne divine, la liberté conservée par la nature humaine nonobstant l'union au Verbe, l'amour de l'Homme-Dieu pour la Trinité et pour les hommes, ses frères. Mgr Gaudel le fait ressortir dans l'épilogue qui clôt son ouvrage : *Le Mystère de l'Homme-Dieu*, et il le fait avec les paroles du P. Déodat de Basly [10]. Dans un très récent article (*Rev. Thom.*, 1950, III, p. 515-561), Dom Diepen conteste même cet avantage à l'*Homo Assumptus*, qui ne mettrait en relief la psychologie humaine du Christ qu'au dépens de son unité personnelle. Et ici, c'est plus directement le P. Seiller (et avec lui plusieurs autres bons auteurs dont M. Tixeront, le P. Héris, le P. Descoqs, le P. Galtier) que vise le théologien bénédictin. Il s'agit de la liberté de la volonté humaine du Christ. Problème bien délicat et dont la solution s'avère bien difficile. La solution proposée par Dom Diepen concède au Christ une liberté *physique* et lui refuse la liberté *morale* (p. 547). Il faudrait savoir ce qu'on doit entendre par « liberté morale ». Billot n'hésite pas à affirmer qu'abstraction faite de la vision béatifique, l'union hypostatique et l'opération théandrique n'enlevaient pas au Christ-homme la liberté de contrariété et que cette liberté morale n'était enlevée à l'Homme-Dieu que relativement au précepte posé par la divinité et connu dans la science de vision [1]. Il s'agit, en effet, de sauvegarder dans notre Rédempteur, la possibilité du mérite. A coup sûr, Dom Diepen admet cette possibilité ; mais son concept de « liberté physique » est peut-être insuffisant pour suggérer la solution acceptable. A l'opposé, l' « autonomie » préconisée par le P. Seiller présente peut-être l'inconvénient de suggérer une sorte d'indépendance de la volonté humaine par rapport au Verbe divin, ce qui s'accorderait mal avec le concept catholique de l'opération théandrique. Mais, à coup sûr, ce n'est pas là l'opinion du théologien franciscain qui écrit expressément :

Dans le domaine *de l'action* et *dans la mesure même de son intelligente spontanéité*, l'*Homo Assumptus* jouit d'une véritable autonomie. La subjonction physique, transcendantale de l'homme au Verbe n'est aucunement mise en cause par cette affirmation [2].

Subjonction physique : entendons dépendance dans l'être. C'est ce qu'en d'autres termes affirme le P. Jugie, auquel se réfère Dom Diepen :

C'est la même personne du Verbe qui agit, qui veut dans et par sa nature divine et sa volonté divine, dans et par sa nature et sa volonté humaine... La nature humaine, la volonté humaine est vraiment subordonnée à son empire, à son emprise toute-puissante... Cela ne détruit nullement la liberté de la volonté humaine du Sauveur, car celui-ci veut par elle d'une manière humaine, c'est-à-dire librement et non automatiquement, mécaniquement. Là, sans doute, est le point mystérieux de la psychologie humaine de Notre-Seigneur. Même lorsqu'il agit comme homme et par sa nature humaine, c'est toujours une personne divine qui agit. Sa nature humaine est vraiment mue par Dieu, θεοκίνητος, et il ne faut point reprocher aux monothélites d'avoir employé cette expression. Aussi bien, les adversaires catholiques des monothélites ne les ont pas attaqués sur ce point. Ils ne leur ont pas reproché de nier ou de compromettre, par l'affirmation de cette motion divine, la liberté humaine du Christ. Cette liberté comme telle a été en dehors des discussions. Ni le concile du Latran de 649, ni le sixième concile œcuménique n'ont visé ce point spécial dans leurs définitions et leurs anathèmes. Ils sont uniquement préoccupés d'affirmer l'existence en Jésus-Christ de *deux activités naturelles, physiques, de deux volontés physiques*, parce que l'activité, le vouloir, la volonté comme telle sont chose de la nature et non de la personne d'après le langage communément reçu.... A insister sur cette emprise de la personne du Verbe sur sa nature humaine, sur cette motion qu'il lui donne comme agent hégémonique et responsable, il y a danger de faire de cette nature un automate dépourvu de spontanéité et de liberté... [3].

C'est précisément cette spontanéité que veulent sauvegarder les auteurs incriminés par Dom Dieppen, en termes plus ou moins heureux peut-être, avec des formules discutables, mais dont le sens catholique ne saurait être mis en question. Le P. Héris, mis en cause par Dom Diepen, à propos de son livre *Le Mystère du Christ* (1927) n'a pas modifié son point de vue dans ses notes sur *Le Verbe Incarné* : « Il nous faut admettre, écrit-il... que le

[9] Voir *D.T.C.*, VII, 411-413. — Une suggestion pourrait peut-être expliquer les divergences d'écoles. Sans doute, ces divergences reflètent, sur le plan purement théologique, les oppositions qui jadis se firent jour sur le plan dogmatique ; école d'Alexandrie, insistant sur l'unité dans le Christ ; école d'Antioche, insistant sur la dualité des natures. Les conciles, depuis Ephèse, n'ont-ils pas cherché à formuler le moyen terme indispensable ? Mais il y a plus ; il semble bien que l'école à laquelle se rattache les partisans de l'*Assumptus homo* procède dans l'Eglise latine d'un esprit augustinien ; la synthèse thomiste est imprégnée de métaphysique aristotélicienne. Simple suggestion...

[10] A. Gaudel, *Le Mystère de l'Homme-Dieu*, t. II, p. 193-195.

[1] L. Billot, *De Verbo Incarnato*, Rome, 1912, th. 29, p. 312.

[2] L. Seiller, *La psychologie humaine du Christ*, p. 11.

[3] Art. *Monothélisme*, dans le *D.T.C.*, x, 2311-2312.

Christ possède, en son humaine nature, une volonté *libre et autonome*, capable de se décider en connaissance de cause et de choisir entre les divers biens créés qui lui sont présentés »[4].

La seule solution de toutes les difficultés nous semble être la solution thomiste de la liberté, solution qui vaut pour le Christ-homme, comme pour tous les autres êtres libres : « Dieu sait mouvoir chaque nature suivant les propriétés et les lois de cette nature[5] ». « Ce ne serait rien comprendre à l'action divine sur les causes libres de penser que Dieu ne peut les porter infailliblement au bien sans briser leur liberté même. Dieu qui est l'auteur de notre liberté peut en mouvoir les rouages sans les fausser »[6]. Dieu fait notre liberté, et quand il la meut dans le sens du bien — comme ce fut toujours le cas pour la volonté humaine du Christ — il la meut librement et infailliblement.

5. — *La personnalité du Christ*[7], de Dom VONIER, pourrait être intitulée « La clef de la doctrine christologique ». L'auteur y met en relief, à sa manière à lui, toujours si personnelle, comment l'Union hypostatique de la nature humaine à la Personne divine du Verbe est la clef véritable de tout l'enseignement de l'Eglise sur la personne du Verbe et son influence sur les âmes chrétiennes. Dans ce livre qui se lit facilement, et dont la traduction, par Dom Placide Pernot, est si élégante, Dom Vonier se révèle une fois de plus ce qu'il est dans ses autres ouvrages déjà traduits en français : thomiste, mais non scolastique.

Son exposé s'inspire des plus pures doctrines de S. Thomas ; mais son procédé n'a rien de didactique, bien que la méthode suivie n'en laisse rien à l'arbitraire et à l'imprévu. Quelques termes empruntés à l'Ecriture, aux enseignements conciliaires ou encore aux réflexions personnelles que la méditation peut suggérer au théologien, voilà les thèmes dont on trouve le développement en des chapitres rapides et clairs. En réalité, c'est tout le traité *De Verbo Incarnato* présenté sous une forme nouvelle, attrayante et dégagée des formules auxquelles l'esprit moderne s'adapte moins facilement.

Le traducteur a cru devoir ajouter quelques notes explicatives dont l'utilité est incontestable pour donner au lecteur la vraie pensée de l'auteur. Ainsi, par exemple :

Dom Vonier intitule un de ses chapitres : « *Substitution de la Personnalité divine à la personnalité humaine* ». En toute rigueur de terme, « substitution » est certainement inadéquat pour rendre compte du rôle du Verbe de Dieu dans l'Union Hypostatique. Dom Vonier est pourtant à cent lieues de vouloir reprendre à son compte la théorie de l'*Homo Assumptus* signalée par le Maître des Sentences comme courante en son temps, et remise dernièrement en faveur. Il s'exprime clairement sur ce point en plusieurs endroits ; la nature humaine n'a jamais existé que dans la Personnalité, soutenue par la personnalité du Verbe (Note du Traducteur).

Nous avons beaucoup aimé la présentation d'un Christ dans un état non seulement statique, mais encore dynamique. La carrière spirituelle du Christ ne doit pas nous faire oublier tout ce qu'il y a d'autre en lui, dans un état d'attente, et qui devint effectif quand le travail de son expiation spirituelle fut accompli. C'est là, en effet, le mystère de l'Eglise, continuation sur terre du mystère du Verbe Incarné.

6. — Qui eût pu croire que la procession du Saint - Esprit *a Patre Filioque* redevînt question d'actualité brûlante ? Il en est cependant ainsi. Sur l'initiative du centre d'études « Istina », la question du *Filioque* est venue à l'ordre du jour dans une rencontre amicale entre théologiens catholiques et théologiens orthodoxes, rencontre qui eut lieu en janvier 1950. *Russie et Chrétienté* (1950, n° 3-4) reproduit *in extenso* les rapports et résume les discussions qui ont suivi[8].

La question du *Filioque* fut abordée du triple point de vue de la pure exégèse, de l'enseignement patristique, tant oriental qu'occidental et de la spéculation théologique. On ne nous demandera pas ici un exposé complet des doctrines qui s'affrontèrent : leur énoncé suffira pour piquer la curiosité des spécialistes et montrer à l'ensemble de nos lecteurs les efforts des théologiens en vue d'un rapprochement souhaitable entre chrétiens.

1. *L'enseignement de la Bible sur la Procession du Saint-Esprit*, par S. Exc. Mgr Cassien, recteur de l'Institut de Théologie orthodoxe St-Serge (à Paris). — 2. *La Procession du Saint-Esprit chez les Pères orientaux*, par M. J. Meyendorff, chargé de cours à l'Institut St-Serge. — 3. *La Tradition latine sur la Procession du Saint-Esprit « a Filio » ou « ab utroque »*, par le R. P. Camelot, O. P., professeur à la Faculté de Théologie du Saulchoir. — 4. *La Procession du Saint-Esprit d'après la Triadologie orthodoxe*, par M. S. Verkhovsky, chargé de cours à la Faculté de théologie St-Serge. — 5. *La théologie latine de la Procession du Saint-Esprit*, par le R. P. H.-F. Dondaine, professeur à la Faculté de Théologie du Saulchoir. — 6. *Les Fondements bibliques du « Filioque »*, par le R. P. A. M. Dubarle, professeur à la Faculté de Théologie du Saulchoir.

Comme on le voit, les doctrines ont pu s'affronter librement : ajoutons qu'elles le firent dans une atmosphère de charité et dans un effort de compréhension mutuelle.

Au point de vue strictement théologique, les exposés du P. Camelot et du P. Dondaine sont particulièrement nets et précis. L'échange de vues qui a suivi a permis de souligner les points délicats de la controverse. On constate d'abord qu'aucun accord assez unanime des Pères n'existe, qui per-

[4] Ch. V. Héris, *Le Verbe Incarné*, t. III (1932), *Somme théol.* ; édit. de la « Revue des Jeunes », p. 340.

[5] M. Jugie, *art. cit.*, col. 2312.

[6] Héris, *loc. cit.*, p. 341. — On pourra lire, dans le *D. T. C.*, t. VIII, col. 1300. une explication analogue due au P. Hugon, *Le mystère de l'Incarnation*, p. 300-301. — Nous nous permettons de renvoyer également le lecteur à notre article *Théandrique* (opération), *D.T.C.*, XV, spécialement col. 211-213 (le dogme), 213-215, l'explication thomiste.

[7] Dom Anschaire Vonier, abbé de Buckfast, *La personnalité du Christ*. In-12 de 250 p., traduit de l'anglais par Dom Placide Pernot, Abbaye d'En-Calcat, Dourgne (Tarn).

[8] La revue *Russie et chrétienté* a aujourd'hui (provisoirement) une publication semestrielle. Elle est éditée au Centre d'Etudes « Istina », 25, Boulevard d'Auteuil, Boulogne-sur-Seine. Le double fascicule « *Où en est la théologie du « Filioque »* ? 256 p., se vend 350 fr.

La formule : « Qui procède du Père par le Fils » fait l'objet d'une longue dissertation dans Franzelin, *De Deo trino*, Rome, 1874, p. 529-542 : *De sensu catholico formulæ, qua dicitur Spiritus Sanctus* procedere *a Patre per Filium*.

mette d'exclure formellement la procession *a Filio* ; qu'une procession *a solo Patre* peut présenter un sens acceptable pour les catholiques, si l'on entend que le Saint-Esprit procède *principaliter* du seul Père. Ainsi, comme le fit remarquer opportunément le P. Bouyer, « les catholiques ne veulent pas dire que l'Esprit-Saint procède du Fils comme il procède du Père, mais pour eux cette procession du Fils s'inscrit dans une procession principale à partir du Père ». « Au fond, observe le P. Henry, S. J., ce qui heurte surtout les orthodoxes, c'est... le *tanquam ab uno principio* ».

Dans la théorie latine, déclare M. S. Verkhovsky, le Saint-Esprit n'a pas de relation directe avec le Père comme Père et avec le Fils comme Fils. La spiration active du Père et du Fils fait disparaître la structure triangulaire de la Trinité. Vous considérez l'une après l'autre deux diades successives : Père et Fils, spirateur et Esprit ; cela pose quatre termes en Dieu...

C'est l'objection classique, qu'il est impossible aux Orthodoxes de résoudre pleinement ; pour eux, dans la Trinité, la distinction des personnes n'existe que parce que l'*hypostase* produit l'hypostase, tandis que les Catholiques invoquent ici l'opposition des *relations* (et non, comme le fait remarquer opportunément le P. Dondaine, les relations d'opposition). Les Orthodoxes admettent cependant une relation éternelle entre le Fils et le Saint-Esprit ; mais, pour les Catholiques cette relation n'est intelligible que comme relation d'origine. Et le groupe catholique conclut :

Comme théologiens, nous ne voyons pas comment une personne pourrait être sujet d'une relation active à une autre, sans être, pour autant, αἰτία par rapport à celle-ci. A nos yeux, elle ne peut être principe de connaissance, par exemple, sans être *ipso facto* αἴτια dans l'ordre de l'existence.

Nous reconnaissons à titre de principe la formule latine *ab utroque* et la formule grecque *a Patre per Filium* — sans vouloir pour autant affirmer qu'elles sont équivalentes dans l'ordre de la formulation — chacune mettant en valeur un aspect différent du mystère, l'une, l'aspect consubstantiel, l'autre, l'aspect monarchique.

La formule ἐκ μόνου τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεσθαι est acceptable pour nous si on l'entend de la première origine, le mot *procedere* ayant chez nous un sens moins déterminé bien qu'impliquant toujours l'origine.

Enfin, nous ne nous sentons pas atteints par l'objection tirée du schéma de la causalité parce que : 1° les personnes divines coïncident avec leurs propriétés caractéristiques : — on ne peut donc penser un Fils s'ajoutant au Père pour composer avec lui une causalité quelconque ; 2° les personnes divines sont selon nous des relations subsistantes — par conséquent, la Personne du Fils et la Personne du Saint-Esprit sont corrélativement impliquées dans la Personne du Père (p. 226).

Ces questions trinitaires sont bien difficiles à saisir ; il nous a paru cependant utile d'en donner un bref aperçu à nos lecteurs ; cet échange de vues entre théologiens catholiques et orthodoxes éminents sert la cause de l'apostolat chrétien et de l'union des Eglises. Et de cela, nul ne peut se désintéresser.

7. — Le P. Gaston Salet, S. J., a réuni en un volume quelques brochures parues dans la collection « Le Témoignage chrétien ». Ce recueil met parfaitement en relief « *Les richesses du dogme chrétien* » [9]. Richesses de doctrine, richesse de vie.

Il suffit de jeter un regard sur Jésus pour comprendre que cet homme, si semblable à nous par son extérieur, se révèle cependant comme le Maître des cœurs et des âmes, comme le plus profond des docteurs, comme un modèle inégalé de volonté puissante et d'amour poussé jusqu'à l'extrême. Dieu et Homme, le Christ est un seul être, et ce mystère de l'Incarnation est la clef de voûte de tout le christianisme : certitude de la révélation, morale d'amour, vie du Christ se prolongeant dans l'Eglise. Matériellement, le monde est resté le même après la venue de Jésus ; mais, en réalité, l'Incarnation l'a transformé. La Rédemption a fait comprendre aux hommes l'offense du péché et la valeur de son rachat dans la Passion au Calvaire et dans la Messe à l'autel. La vie chrétienne nous élève jusqu'au mystère de la Trinité, en apparence si loin de nous, en réalité si proche, puisque les trois personnes « agissent réellement en nous et que nous avons des relations spéciales avec chacune d'elles ». — Le recueil se clôt par deux études plus spéciales, l'une concernant la prière, l'autre, la Vierge Marie Il permettra aux lecteurs de mieux saisir les richesses du dogme et d'y trouver le sens profondément chrétien à imprimer à leur vie personnelle.

II. — LE DOGME ET LA VIERGE MARIE

1. — La définition du dogme de l'Assomption a provoqué, chez les théologiens catholiques, quelques commentaires déférents de la Bulle pontificale. Nous l'avons fait nous-même dans l'*Ami* (1950, p. 721-723). Nos lecteurs nous sauront gré de leur faire connaître — en résumé, hélas ! — deux autres commentaires, s'inspirant d'une théologie très sûre.

a) Dans la *Nouvelle Revue théologique* (déc. 1950, p. 1009-27), le Rme Dom Capelle expose la *Théologie de l'Assomption d'après la bulle « Munificentissimus Deus »*. Très nettement, le savant bénédictin rappelle le point de départ de la bulle : pas d'argument *direct* tiré de l'Ecriture ; le pape renonce également à découvrir l'Assomption dans la tradition patristique *ancienne*. En dernière analyse, tout repose sur la maternité divine, clairement enseignée dans l'Evangile, sur la croyance à l'enfantement virginal et l'impossibilité, pour la conscience chrétienne, de concevoir que la virginale Mère de Dieu ait pu subir, dans son corps préservé de toute souillure, la honte de la corruption du tombeau. Le désaccord souligné par les archevêques anglicans de Cantorbéry et d'York ne peut donc point porter sur le silence de l'Ecriture — le pape le leur concède — mais sur la conception catholique d'un développement *interne* de la doctrine révélée. C'est ce développement qu'avait entrevu déjà le pseudo-Augustin : « Fecunda est enim veritatis auctoritas ; et, dum diligenter discutitur, de se gignere quod ipsa est cognoscitur »[10].

[9] Gaston Salet, S. J., *Richesses du dogme chrétien*. — In-8 de 240 p. Editions Mappus, Le Puy, Paris.

[10] Le traité du Pseudo-Augustin, dans *P. L.*, t. xl. Cette phrase est citée et finement analysée par le P. Barré, dans l'étude que nous signalons plus loin (*Etudes mariales*, 1949). On la lit, *P. L.*, xl, col. 1143. En voici le commentaire par le P. Barré : « La vérité s'engendre elle-même et demeure ainsi ce qu'elle est (*quod ipsa est*). A force de l'examiner en tous sens, de la « secouer » en quelque sorte (*sæpe discussa*), elle finit par laisser

L'absence des garanties venant de l'Ecriture ou des Pères anciens ou même l'autorité contraire de S. Jérôme et la réserve de l'Eglise qui maintenait la lecture de son homélie au bréviaire [1], rien ne put empêcher le développement de la croyance.

Dom Capelle discerne trois raisons principales reçues et développées par la tradition :

La première, accueillie par S. Albert-le-Grand et S. Thomas d'Aquin, considère l'Assomption corporelle comme l'exemption de la *malédiction* prononcée contre Adam et sa race : *Pulvis es et in pulverem reverteris*. Mais le Christ ayant accepté la mort pour la vaincre, nul ne peut l'éviter désormais.

La malédiction, qui fait de la mort le salaire du péché, regardait surtout la corruption dont la mort est le principe : « Tu retourneras à la terre dont tu as été pris ». Quand S. Pierre annoncera aux Juifs la résurrection du Christ, il dira que Dieu n'a pas permis que son Saint voie la corruption.

Le problème de Marie se résume donc en une question : « La Mère du Rédempteur, intime coopératrice de sa rédemption, a-t-elle pu n'être qu'*incomplètement rachetée ?* Pouvait-elle demeurer sous la malédiction première ? » (p. 1020).

La conscience chrétienne s'est révoltée devant pareille perspective et, depuis la proclamation du dogme de l'Immaculée Conception, elle a vu dans cette affirmation doctrinale une raison de plus d'estimer que Dieu n'a pas fait les choses à demi et que, si Marie a reçu sans restriction ni retard la pleine rédemption de son âme, elle devait aussi recevoir sans restriction ni retard la pleine rédemption de son corps.

Une seconde raison est le sentiment traditionnel que le corps virginal de Marie ne pouvait être livré à la corruption du tombeau. Dès le IIIe siècle, la virginité *post partum* est admise et reçoit sa consécration au concile du Latran de 649 [2]. Or cette foi procède uniquement d'un délicat respect envers le corps consacré par la maternité divine. C'est le même sentiment qui incita la piété chrétienne à revendiquer pour Marie l'incorruptibilité de son corps.

Une troisième raison est expressément indiquée par la bulle : les Ecritures nous proposent la Mère de Dieu dans « l'union la plus étroite avec son divin Fils et partageant toujours son sort ». Conjonction de la Mère et du Fils dans tout ce qu'elle a de plus vital, ce qui nous permet de penser que Marie, « lorsqu'elle entra, au titre unique de Mère, en présence de son Fils, y pénétra dans sa totalité maternelle, corps et âme ».

Ces trois raisons, dont les attaches intimes avec le mystère de l'Incarnation sont évidentes, se sont développées à l'intérieur même de la piété et de la vie chrétienne. Pour apprécier la vérité authentique d'un tel développement, Dom Capelle invoque l'expérience de Newman : « Plus une idée a le droit d'être regardée comme vivante, plus variés en seront les aspects ». La plupart des points relatifs au mystère de l'Incarnation n'ont pas été résolus dès le principe : « La décision a été abandonnée *au temps, au long travail de la pensée, à l'action des esprits les uns sur les autres, aux résultats des controverses et à la marche de l'opinion* » [3]. Une authentique tradition en marche ne saurait donc être unanime. Comment y discerner l'élément de vérité ? Seule peut le faire « une autorité extérieure, instituée pour prononcer sur ces développements et, par ses décisions, les distinguer de la masse des spéculations purement humaines, de l'extravagance, de la corruption et de l'erreur, au milieu desquelles ou en dehors desquelles ces développements se feront. C'est ce que signifie l'infaillibilité de l'Eglise » [4].

On comprend mieux, par là, la profondeur de l'assertion de Suarez qu'on peut appliquer à la définibilité de l'Assomption comme dogme de foi :

Pour cette définition, il suffit qu'une vérité surnaturelle soit implicitement contenue dans la tradition ou l'Ecriture qu'augmente le sentiment commun de l'Eglise, par l'intermédiaire de laquelle le Saint-Esprit explique souvent les traditions ou éclaire l'Ecriture. La définition de l'Eglise, qui intervient alors, *tient lieu d'une sorte de révélation par rapport à nous*, à cause de l'assistance infaillible du Saint-Esprit [5].

C'est donc à bon droit que Dom Capelle pense pouvoir conclure qu'il faut reconnaître « dans la proclamation du dogme de l'Assomption corporelle de la Vierge, *un cas majeur d'exercice par l'Eglise de son pouvoir d'interpréter authentiquement la Tradition* » (p. 1027).

b) Dans la *Revue thomiste* (1950, II, p. 249-267), les RR. PP. M. Labourdette et M.-J. Nicolas insistent dès l'abord sur une vérité féconde et opportune :

Il est arrivé qu'on présente les définitions comme une nécessité malheureuse, un raidissement devant l'hérésie, un durcissement juridique, où l'appel à l'obéissance risque de voiler la valeur religieuse, où la précision des formules serait bien plus un appauvrissement qu'une richesse pour une foi qui nous fait adhérer à l'ineffable. Mais, quels que soient par ailleurs les présupposés fort contestables d'une semblable conception, le progrès du *dogme marial* dans son ensemble suffit à montrer qu'elle est une interprétation tout à fait fausse de la vie surnaturelle de l'Eglise. Ce n'est pas l'hérésie qui a obligé le magistère à définir l'immaculée conception, ce n'est pas l'hérésie qui l'a conduit à définir le fait de l'assomption corporelle au ciel de la Vierge Marie ; c'est le mouvement même de la vie de l'Eglise, sa vie montante, où la définition dogmatique s'insère non comme un durcissement, mais comme un fruit, non comme un arrêt, mais comme une activation et un nouveau départ (p. 219).

Après avoir précisé l'objet de la définition et rappelé son lien avec la définition de l'Immaculée Conception, nos auteurs insistent sur le caractère

apparaître ce qu'elle cache en son sein et par se livrer plus entièrement. Ce que dit l'Ecriture est gros (*fecunda*) de ce qu'elle ne dit pas, mais c'est toujours la même vérité, la même réalité qui se dévoile » (*op. cit.*, p. 88).

[1] Il s'agit de l'autorité contraire, mise sous le nom de S. Jérôme. Voir *Ami*, 1950, p. 42. Cf. Jugie, *La Mort et l'Assomption de la Sainte Vierge*, p. 276-82.

[2] Can. 3 : « S. q.... non confitetur... Dei genitricem Sanctam, *semperque Virginem* et immaculatam Mariam... » Denz.-Bann., n. 256. Le can. 2 contient également l'expression *Maria semper Virgo*. — Plus expressément Paul IV, dans sa Constitution contre les Sociniens, condamne ceux qui affirment que la Vierge n'a pas persévéré dans l'intégrité de sa virginité, *ante partum, in partu et perpetuo post partum* (Id., n. 993).

[3] *Essai sur le développement de la doctrine chrétienne*, tr. Bremond, p. 149, 156.

[4] *Id.*, tr. J. Gondon, p. 131.

[5] Voir Jugie, *op. cit.*, p. 415-16. — Suarez, *In III part. Sum. S. Thomæ*, q. 27, a. 2, disp. 3, sect. 6.

de vérité révélée qu'il faut reconnaître à l'Assomption, telle que le Pape l'a définie. C'est au *magistère ordinaire* de l'Eglise que Pie XII en a demandé la certitude :

> Les évêques n'ont pas été appelés à participer à l'exercice solennel du magistère extraordinaire ; mais leur rôle a été capital et extrêmement significatif ; il y a eu auprès d'eux vérification positive et irréfutable de la présence dans l'enseignement du magistère ordinaire et dans la foi de l'Eglise universelle, de la doctrine de l'assomption corporelle de Marie. Or la bulle redit que le magistère ordinaire, défini comme l'enseignement unanime de l'épiscopat catholique, est infailliblement assisté de l'Esprit-Saint pour garder intacte et expliquer la vérité révélée... Il en résulte que le seul fait de l'enseignement unanime de l'assomption corporelle de Marie par l'épiscopat catholique prouve *par lui-même* qu'il s'agit d'une vérité révélée, la révélation divine pouvant seule faire connaître ce qui est entièrement insaisissable à la raison... (p. 253-254).

Et cela suffit... pour justifier la définition solennelle.

Nous n'insistons pas sur la théologie du développement de la vérité révélée, où la pensée des deux dominicains s'apparente étroitement à celle de l'Abbé bénédictin. Les autres raisons de la définition, raisons tirées de l'ancienneté des témoignages relatifs à l'assomption, raisons fondées sur certaines affirmations scripturaires et, très spécialement, sur le parallélisme Eve-Marie que les saints Pères en ont tiré, nous sont présentées comme probantes, à condition de les prendre dans leur ensemble.

L'opportunité de la définition, s'inspirant des textes qui terminent la bulle et que nous avons nous-même relevés, suggère aux auteurs une réflexion que nous n'avons remarquée nulle part et sur laquelle il semble opportun d'attirer l'attention :

> On pouvait craindre la réaction des protestants... Leur « scandale » même nous montre qu'il n'était pas inutile de déclarer notre foi. La définition toujours plus précise du dogme marial manifeste peut-être des distances, mais ne les crée pas. *Si l'on pouvait entrer dans l'Eglise catholique sans croire à l'assomption de la Sainte Vierge et à tout ce que suppose cette vérité, une crise doctrinale se préparerait qui finirait par éclater*, puisque jamais l'unité ne se fera ou ne se maintiendra dans les malentendus (p. 266-267).

2. — Dès avant la proclamation du dogme, le R. P. Levie, S. J., semble rejoindre la pensée de Dom Capelle dans l'une des conclusions d'un article : *Les limites de la preuve d'Ecriture Sainte* [6].

> La révélation divine, dit-il, dépasse infiniment ses interprètes inspirés... L'affirmation scripturaire apparaît... comme un point de départ essentiel, immuable, auquel on doit sans cesse revenir plutôt que comme un aboutissement, un terme ; ce terme, c'est la pleine croissance du Christ dans l'Eglise. On méconnaîtrait le sens du Nouveau Testament si on y perdait de vue ce caractère *d'effort* vers l'expression parfaite d'une vérité nouvelle, de *mouvement de pensée* vers un sommet, qui doit encore se formuler demain avec plus de précision. C'est ce *mouvement de pensée*, cet *effort* vers la synthèse totale, que l'Eglise doit continuer de siècle en siècle, et chaque chrétien pour sa part dans l'Eglise. Certes, toute la révélation est donnée à l'époque apostolique, mais elle est donnée comme elle devait l'être, dans la pédagogie divine, pour s'expliciter, se formuler, se synthétiser *dans* l'Eglise et *par* l'Eglise (p. 1028).

A condition de faire les discriminations indispensables relativement aux dogmes plus explicitement contenus dans l'Ecriture, cette conception du progrès dogmatique est à retenir, et nous la pouvons appliquer au dogme de l'Assomption, comme en général à tout le dogme marial.

3. — Cette application est faite fort à propos par le P. Taymans dans l'étude : *Le Progrès du dogme* [7]. Opposant (et à tort, croyons-nous) [8], deux conceptions du développement du dogme, l'une procédant par voie d'implications logiques, comme le veut le P. Marin-Sola dans *L'évolution homogène du dogme*, l'autre montrant par l'implicite vécu comment des vérités furent contenues d'abord dans la vie de l'Eglise avant de passer du stade d'implicite vécu à l'état de vérités explicitement connues, l'auteur s'attache à expliquer le progrès du dogme de cette seconde manière [9].

L'Eglise, corps mystique du Christ, est une personne et, en cette personne, nous trouvons une unité de vie, de pensée et d'amour. Unité de conscience, non à la façon du moderniste qui fait de la conscience de l'Eglise la somme des expériences religieuses des croyants à travers les âges, mais synthèse des consciences réalisée dans le Corps mystique par la vie divine qui lie les membres à leur Chef. Le Christ ne s'attache-t-il pas chacun des chrétiens dans l'unité du Saint-Esprit ?

« Le Christ dans l'Eglise », tel est l'objet de conscience immanent [10] à la foi des fidèles dès le début du christianisme, mais objet tellement transcendant que la conscience humaine n'en a jamais fait le tour. Il constitue par lui-même un mystère exigeant toujours des recherches nouvelles en vue d'une possession plus parfaite de la vérité. C'est pourquoi toute vérité dont la formulation apparaît comme une nouveauté au cours des siècles et que le Magistère consacre par un enseignement solen-

[6] Jean Levie, S. J., *Les limites de la preuve d'Ecriture sainte en théologie*, dans *Nouv. Rev. théol.*, déc. 1949, p. 1009-29.

[7] Fr. Taymans, S. J., dans *Nouv. Rev. théol.*, Juillet-Août 1949, p. 687-700.

[8] C'est la même opposition que le P. de Lubac avait relevée dans son *Bulletin de théologie fondamentale* (dans *Recherches de science religieuse*, 1948, p. 150 s.). Sans doute, le P. Tuyaerts avait exagéré en affirmant qu'un *seul* procédé était possible dans l'évolution dogmatique, le procédé dialectique du raisonnement, ou tout au moins son affirmation manquait des nuances nécessaires. Nous pensons avoir montré que l'opposition n'est pas aussi irréductible que certains l'affirment (*Ami*, 1949, p. 322-323). L'implicite vécu, origine de l'explicite cru, peut expliquer certaines vérités, mais pas toutes et, comme nous l'avons écrit (*loc. cit.*, p. 323), le dogme primitif a été cru autant qu'il a été vécu. Comme l'a dit le P. Boyer : « la vie n'est pas aveugle et moins que toute autre la vie des doctrines... L'Esprit de Dieu qui conduit l'Eglise se sert pour l'éclairer de toutes sortes de moyens et de personnes. Mais, puisqu'on ne lui apprend rien d'absolument nouveau, ce que l'on croit aujourd'hui se trouvait dans ce qu'on savait hier, ou bien sous une forme équivalente, mais enveloppée, ou tout au moins à l'état virtuel » (*Gregorianum*, 1948, p. 153-54).

[9] L'explication cadre parfaitement avec le progrès du dogme de l'Immaculée Conception ou du dogme de l'Assomption. Mais étendre à *tous* les dogmes sans exception ce procédé, serait, à notre avis, retomber, en sens opposé, dans l'exagération du P. Tuyaerts.

[10] Objet immanent, une fois reçu. Mais c'est la révélation extérieure qui donne à la conscience des fidèles cet objet de leur foi. D'ailleurs toute la suite de l'article montre bien que c'est là la pensée de l'auteur.

nel, est centré sur le Christ, Tête de l'Eglise » (p. 693).

Dans le Christ, en effet, nous atteignons le mystère de Dieu et le mystère de l'homme. Le mystère de la vie des personnes divines, puisque en Fils éternel il nous manifeste le Père que l'on connaît en le connaissant, lui et le Saint-Esprit qu'il nous envoie. En lui, nous touchons au mystère de la création dont il est l'auteur et le prototype. En lui, toute la Rédemption nous est donnée et les conditions de cette Rédemption · Providence de salut, grâce, Incarnation et sacrements : tout se déploie à partir de Lui, comme tout retourne vers Lui.. (p. 694).

Ainsi donc, tout le développement du dogme s'obtiendra par la découverte de relations réelles de vérités, jusque là ignorées bien qu'affirmées implicitement, avec le mystère central du Christ dans l'Eglise [1]. L'auteur donne ici l'exemple de l'Immaculée Conception ; il aurait pu donner l'exemple de l'Assomption et il suffira de faire, de l'une à l'autre vérité, la transposition de son exposé :

L'Immaculée Conception est une condition réelle de la maternité divine de la Vierge Marie. Même si, à ne considérer que l'ordre des nécessités logiques, le lien entre l'une et l'autre vérité apparaît tout contingent, en ce sens que Dieu pouvait ordonner autrement sa providence de rédemption, il n'en reste pas moins que réellement il a voulu et établi une connexion entre les deux privilèges. Et c'est cela qui importe. Car... le Christ dans l'Eglise ne s'explique totalement que par la connaissance de toutes les réalités auxquelles il se trouve rattaché (p. 694).

Le mystère, livré à la conscience de l'Eglise par la révélation, lui apporte toujours l'évidence de l'incommensurabilité de l'objet connu avec la conscience humaine qui le connaît. Ainsi « la certitude de ne jamais posséder adéquatement la vérité connue stimule au fond des consciences le besoin de la recherche » (p. 696) [2]. Mais cette recherche d'une vérité mieux connue n'est pas ici opération de recherche purement humaine, car — et cette remarque est essentielle — le sujet capable d'actuer l'intelligible encore simplement en puissance *n'est pas la seule conscience des chrétiens, mais c'est cette conscience unie à la conscience du Christ dans et par l'Esprit-Saint* (p. 697). Ajoutons — ce que va faire l'auteur immédiatement — : dans l'Eglise et sous sa direction. Car

dans cet effort en vue de l'explicitation du révélé, l'Eglise entière est engagée. L'Eglise enseignante et l'Eglise enseignée. La piété des fidèles et les travaux des théologiens, les controverses mêmes avec les hérétiques, acheminent peu à peu, et par des voies diverses, les intelligences vers la définition de la vérité divine. Nombreuses et très variées sont, en effet, les formes que revêt cette activité de l'Eglise dans sa marche vers une proclamation solennelle de la vérité. L'initiative n'est pas nécessairement toujours, en cette matière, le fait de l'autorité. Elle peut être aussi, elle sera même souvent due à la piété des fidèles sous le contrôle vigilant du Magistère, lequel tranche la question de la convenance ou de la non-convenance de certaines formes nouvelles de dévotion avec les exigences de la vie de foi (p. 698).

Revient ici l'exemple de l'Immaculée Conception dont la transposition serait facile à l'Assomption. En somme, sous des formules d'un psychologisme humain, mais qui doit être compris sur un plan transcendant où le gouvernement du Saint-Esprit s'affirme toujours dans le sens de la vérité infailliblement connue ou découverte, c'est l'explication de Dom Capelle qui est substantiellement reprise.

Si nous avons insisté sur ces articles de la *Nouv. Rev. Théol.*, c'est qu'ils nous ont paru apporter quelque clarté nouvelle sur une controverse que nous avions jugée assez inopportune et où de simples nuances d'expression avaient opposé entre eux des théologiens dont l'orthodoxie ne pouvait être mise en cause. (Voir *Ami*, 1949, p. 322-23).

4. — La proclamation du dogme de l'Assomption n'enlève rien à l'actualité des *Etudes Mariales*, dont le volume de 1949, consacré à l'Assomption de Marie, nous est parvenu récemment [3]. Après un hommage rendu au R. P. Morineau, fondateur de la « Société Française d'Etudes mariales », décédé le 30 septembre 1949 et les comptes rendus des journées de N.-D. du Chêne et de Solesmes et du Congrès Marial de Salamanque, nous trouvons quatre remarquables rapports : du Rme P. Dom Capelle, *Le témoignage de la liturgie* en faveur de l'Assomption ; — du P. Henri Barré, spiritain, *La croyance à l'Assomption corporelle en Occident, de 750 à 1150 environ* ; — du P. A. Plessis, *La Virginité de Marie et son Assomption corporelle* ; — du T. R. P. Philippe, O. P., *Immaculée Conception et Assomption*. — Enfin, pour conclure, le R. P. M.-J. Nicolas, O. P., établit *Les harmonies de la doctrine de l'Assomption avec celle de la Corédemption*.

5. — Le fascicule IV de *Marianum* (1950) [4] contient, lui aussi, d'intéressantes études. Tout d'a-

[1] Il y aurait peut-être ici une équivoque à dissiper : « Le Christ considéré en lui-même, ou encore considéré avec son corps mystique tout entier, peut très bien être un centre reliant entre eux tous les aspects du mystère chrétien... » Mais « Dieu dans la vie intime de la Trinité doit demeurer le point de départ, la raison formelle de la théologie ; il doit demeurer la fin vers laquelle, dans et par le Christ, la théologie oriente nos destinées. Mais ceci n'empêche pas que l'Incarnation et l'Eglise ne soient au centre de ces mystères et, dans l'ordre de la connaissance et de l'amour, ne nous en facilitent l'accès » (*Ami*, 1949, p. 329, à propos de la *Théologie du Corps mystique* du P. Mersch). Dans l'ordre de la révélation, le Christ, Tête de l'Eglise, n'a pu être connu comme tel que par la connaissance de sa filiation divine et de l'action du Saint-Esprit annoncée par lui-même. Ne disons donc pas, sans y apporter les nuances indispensables, que *tout* le développement du dogme s'obtient par la découverte de relations réelles de vérités, ignorées jusque là mais affirmées implicitement avec le mystère central du Christ dans l'Eglise. Ce mystère lui-même n'a pu être connu que simultanément avec le Mystère *primordial*, que le P. Taymans lui-même a si bien étudié (*Ami*, 1948, p. 116).

[2] On se gardera d'interpréter ces paroles dans le sens d'un relativisme à introduire dans le dogme. Dès le début de l'article, l'auteur affirme nettement qu' « une fois déterminé par l'Eglise le sens des propositions à croire, celui-ci ne peut plus varier » (p. 687).

Dans son bref commentaire théologique de la bulle, le P. J. Filograssi, professeur à la Grégorienne, rappelle opportunément à ce sujet le texte du concile du Vatican concernant le progrès dans la connaissance des vérités révélées : « Crescat igitur... et multum vehementer proficiat, tam singulorum quam omnium, tam unius hominis quam totius Ecclesiæ, ætatum ac sæculorum gradibus, intelligentia, scientia, sapientia : sed in suo dumtaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu, eademque sententia » (Denz.-Bann., n. 1800). (*Gregorianum*, 1950, p. 524).

[3] Etudes Mariales. — *Assomption de Marie* II. Bulletin de la Société française d'études mariales, 1949, Paris, Vrin, 1950.

[4] *Marianum*, 1950, fasc. 4, — Roma, Viale Trenta Aprile, 6.

bord, un long florilège de textes inédits ou peu connus, relatifs à l'Assomption et transcrits d'auteurs latins du Moyen Age, du VIII^e au XIV^e siècle (Giuseppe Marocco, S.D.B.) ; mais aussi deux brefs articles, l'un dû au P. Martinelli, O.F.M., sur la science infuse de Marie dès le premier instant de son existence, science qui aurait eu pour objet uniquement les mystères de l'ordre surnaturel ; l'autre, du P. J.-M. Canal, sur *S. Antoine-Marie Claret. « doctor marianus »*. Ce titre de docteur marial semble lui convenir en raison de sa vie tout entière consacrée à l'extension du culte de la Sainte Vierge. Notons, en fin du fascicule, une copieuse (et vraisemblablement exhaustive) bibliographie mariale, principalement des années 1948 - 1949, débordant quelque peu sur 1950.

6. — Le *compte rendu du VI^e Congrès Marial national* (Rennes, 4-9 juillet 1950) [5] apportera aux chrétiens qui n'ont pu assister à ces inoubliables fêtes un écho précieux des cérémonies, des discours, des séances de travail. Plusieurs évêques y prirent la parole : S. Em. le cardinal-archevêque de Rennes, LL. EE. les évêques de Chartres, Evreux, Nantes et Mgr le Nonce-Apostolique. Des rapports furent lus par : le R. P. Cayré, *Germination et croissance de la croyance actuelle en l'Assomption* ; — le Rme P. Dom Capelle, *L'Assomption dans la Liturgie* ; — le R. P. Nicolas, O. P., *Théologie de l'Assomption* ; — le R. P. du Manoir, S. J., *Portée spirituelle de l'Assomption* ; — le R. P. Barré, S. Sp., *Possibilité de la définition de l'Assomption* ; — M. le chanoine Soubigou, *Bienfaits d'une éventuelle définition dogmatique de 'Assomption*.

Deux pères Montfortains, les RR. PP. Plessis et Leborgne, exposent *La doctrine mariale* et *l'Apostolat marial* de S. Louis-Marie Grignion de Montfort. — Le R. P. Point, A. A., montre en l'Assomption, *La Gloire de la Maternité* ; — M. le chan. Anger, *L'Aboutissement de la vocation de Marie* ; — le R. P. Court, S. J., *L'Exaltation de la personne humaine et la parfaite réussite d'une vie* ; — le R. P. Barbe, eudiste, *Le couronnement de la beauté de la Vierge*. — Le laïcat lui-même y a eu sa place avec M. Jean Guitton, sur *La Vierge Marie et le mystère de l'existence humaine*.

L'ouvrage, on le voit, est une petite « Somme » de la théologie de l'Assomption. Même venant après la proclamation du dogme, il fournira un excellent instrument de travail aux prédicateurs, aux professeurs, aux aumôniers de Mouvements d'Action Catholique aux Congrégations religieuses et sera d'une utilité toute particulière au moment où les fidèles doivent être instruits sur la portée et les conséquences pratiques de la définition du dogme.

7. — Un congrès marial international s'est tenu à Rome en 1950 (23-31 octobre), sous la présidence effective du savant mariologue franciscain, le R. P. Balic. La section salésienne a publié les six études présentées par les fils de Don Bosco à ce Congrès [6]. Les auteurs se sont efforcés d'illustrer théologiquement et historiquement le titre donné à Marie de « *Secours des Chrétiens* », Notre-Dame Marie Auxiliatrice. Il ne s'agit pas simplement de mettre en relief la protection accordée par Marie à l'Eglise et au peuple chrétien, mais de montrer que le titre de Marie-Auxiliatrice manifeste la manière publique et plus parfaite dont la Vierge exerce sa médiation à l'égard de la chrétienté tout entière et spécialement du Souverain Pontife, son chef visible, dans les moments les plus difficiles de l'histoire de l'Eglise catholique. C'est donc là une précision appréciable des autres titres données à la Vierge : Mère de Dieu, Mère du genre humain, Médiatrice, Corédemptrice, etc.

On sait combien Don Bosco appréciait cette fonction de la Vierge Mère, puisqu'il a fondé la Congrégation de N.-D. Auxiliatrice. Aussi nous ne sommes pas étonné de trouver, dans le recueil salésien, le nom, la doctrine et les exemples de S. Jean Bosco presque à toutes les pages.

Les six travaux présentés au Congrès sont les suivants (nous traduisons de l'italien) : 1. *Valeur sociale du titre : Marie secours des chrétiens* (Domenico Bertetto) ; — 2. *Saint Jean Bosco, apôtre du titre : Secours des chrétiens* (D. P. Brocardo) ; — 3. *Le culte liturgique du titre : Secours des chrétiens* (Luigo Castano) ; — 4. *Marie, auxiliatrice de l'Eglise dans l'éducation chrétienne de la jeunesse* (Leoncio Da Silva) ; — *Marie, Secours des chrétiens dans l'archéologie* (Giovanni Gnolfo) ; — *La Vierge, aide du Siège apostolique au XIX^e siècle* (Luigi Fiora).

Cette simple énumération montre quel profit les prédicateurs et les mariologues pourront tirer de ce recueil, dont le caractère très spécial double la valeur. Ils y trouveront, dans le texte et surtout dans les notes, des indications précieuses relatives aux documents utilisés pour la confection des rapports. Mine d'une grande richesse.

Ce recueil n'est d'ailleurs, pour ainsi dire, que la préface d'une œuvre « de rigoureux intérêt scientifique et de vastes dimensions, déjà en voie de réalisation ». Puisse-t-elle bientôt apporter dans le culte marial un surcroît de piété et de confiance.

8. — Une nouvelle revue mariale vient de paraître à Madrid, *Ephemerides mariologicæ* [7], éditée par les Pères Capucins. Il s'agit d'une revue essentiellement théologique, à laquelle l'Année Sainte, la définition du dogme de l'Assomption et la canonisation d'Antoine-Marie Claret donnent l'impulsion et l'inspiration initiales.

Le premier fascicule renferme le texte de la Constitution apostolique *Munificentissimus Deus*. Le P. Peinador étudie ensuite l'argument scripturaire propre à éclairer la doctrine de la Bulle pontificale (p. 27-44). Un long article du P. Garcia-Rodriguez (p. 45-88) expose les diverses raisons théologiques qui peuvent venir en confirmation de la doctrine de l'Assomption. Cet article constitue en réalité « un corps organique des vérités primordiales de la mariologie en relation avec l'Assomption glorieuse de la Vierge ». Mais l'auteur insiste avec raison sur la maternité divine. De ces articles, le premier est en latin, le second en espagnol. Les lecteurs trouveront avec plaisir un commentaire du R. P. Jean-Fr. Bonnefoy sur la Bulle, dont il étudie successivement le *but* et le *plan dogmatique*, la *doctrine*, les *enseignements sur la méthode de la théologie*. C'est peut-être cette dernière partie (p. 114-130), la plus intéressante de ce remarquable article dans lequel l'auteur a fait comme une synthèse de ses écrits antérieurs sur l'Assomption et la Vierge Marie.

[5] VI^e Congrès Marial National de Rennes. *Assomption de Notre-Dame*. — Grand in-8 de 326 p., avec de nombreuses illustrations, 500 fr. (franco : 545 fr.). En vente 3 Contour de La Motte,, Rennes (c. c. Rennes, 824-03). — On peut aussi se procurer *L'Album-Souvenir*, récit complet du Congrès, très abondamment illustré, 290 frs. (franco : 315 fr.).

[6] Biblioteca del « Salesianum ». — *L'Ausiliatrice nel Domma e nel Culto*. — In-8 de 160 p., illustré, 550 lires. Pontificio Atheneo Salesiano, 27, Via Cabolo, Turin (Italie).

[7] *Ephemerides Mariologicæ*. Commentaria de re mariali a superioribus scholis C.M.F. exarata. — Trimestriel. — Rédaction et administration, Madrid, Via Buen Suceso, 22. — Pour la France et la Belgique, s'adresser à la Mission Espagnole, 51, rue de la Pompe, à Paris, — Abonnement : Espagne, 60 pesetas ; Etranger, 75.

Un « Bulletin assomptionniste » fournit, en premier lieu, une copieuse bibliographie de la théologie ; en second lieu, une synthèse organique des études théologiques sur ce dogme.

Les *Ephemerides Mariologicæ* méritent une place de choix dans nos publications mariales.

A. MICHEL.

ACTES DU SAINT-SIÈGE

(*Acta* n° 1, du 10 janvier 1951)

S. C. des Rites

3 septembre 1950. *Rome* et *Hanchungfu*. — Décret *de Tuto* et proclamation de martyre, pour procéder à la béatification du Vén. Albéric Crescitelli, missionnaire en Chine, martyrisé lors de la persécution des Boxers, en 1900.

(*Acta* n° 2, du 30 janvier 1951)

Actes de S. S. Pie XII

I. RADIOMESSAGE. — Le 23 décembre 1950, le Pape s'est adressé à toute l'Eglise. On trouvera la traduction française de ce message, prononcé en italien, dans la *Doc. Cath.* (14 janvier 1951, col. 1-11). Pie XII évoque la fin de l'Année Sainte, ses splendeurs, les nombreuses canonisations, les événements religieux importants qui l'ont illustrée ; il demande ensuite, que se développent les fruits de cette année jubilaire. « Arracher ces fils de l'Eglise à leur état de léthargie commode, mais dangereux, est le devoir urgent qui s'impose actuellement à l'apostolat catholique ». Les obstacles à cet apostolat ne doivent pas être une cause de découragement ; il faut l'union de tous pour sauver les valeurs chrétiennes menacées. Enfin, le Pape expose les conditions de la vraie paix intérieure et extérieure ; il termine par une invitation à la prière persévérante.

II. CONSTITUTIONS APOSTOLIQUES. — 1° 26 mai 1950. La Préfect. apost. de Keng-Tung est érigée en Vic. apost. qui reste confié aux Missions Etrangères de Milan. — 2° 24 juin 1950. La partie sud du vic. apost. d'Amboine forme le nouveau vic. apost. de *Merauka*, confié aux PP. du Sacré-Cœur d'Issoudun. — 3° Même date. Une partie des îles Moluques, faisant partie de la préfect. apost. de Hollandia, est rattachée au vic. apost. d'Amboine. — 4° Même date. Erection de la préfect. apost. de *Musoma*, prise sur le territoire du vic. apost. de Musoma et Maswa, confiée aux Missionnaires de Maryknoll. — 5° 15 juillet 1950. Nouvelle délimitation de diocèses du Pakistan, et formation des provinces ecclésiastiques de Karachi et Daccha.

III. LETTRES APOSTOLIQUES. — 1° 7 mai 1950. L'église de la T. S. Trinité de Gœssweinstein (diocèse de Bamberg) est érigée en basilique mineure. — 2° *Item*, 29 janvier 1950, pour la collégiale St-Paul de Canturio (diocèse de Milan). — 3° *Item*, 29 mars 1950, pour l'église St-Magnus de Legnano (diocèse de Milan). — 4° *Item*, 13 mai 1950, pour l'église N.-D. du Mont-Carmel, de Sao-Paulo (Brésil). — 5° *Item*, 14 janvier 1950, pour la cathédrale de Brescia. — 6° 31 juillet 1950. Notre-Dame des Miracles, dans l'église de Casalbordino, est proclamée Patronne du diocèse d'Ortona.

IV. CONVENTION entre le Saint-Siège et l'Espagne sur l'Aumônerie militaire et le service religieux des forces armées. (Texte espagnol) ; 5 août 1950.

V. LETTRES du Pape. — 1° 15 mai 1950. Au T. R. P. Corkell, Supérieur général des prêtres de Saint-Basile, de Toronto, pour le centenaire de leur apostolat au Canada. — 2° 4 décembre 1950. Au card. Fumasoni-Biondi, Préfet de la S. C. de la Propagande, lui demandant de fixer, chaque année, un dimanche de la Sainte-Enfance. — 3° 12 décembre 1950. Au card. Verde, pour ses vingt-cinq ans de cardinalat.

Saint-Office

20 décembre 1950. Décret sur le *Rotary-Club*. On se reportera à l'article de l'*Ami*, du 22 février 1951, p. 119.

S. C. Consistoriale

6 novembre 1950. Institution d'une Aumônerie militaire au Brésil.

(*Acta* n° 3, du 26 février 1951)

Actes de S. S. Pie XII

I. CONSTITUTIONS APOSTOLIQUES. — 1° 24 juin 1950. La Préfect. apost. de Fort-Victoria (Rhodésie du Sud) devient Vic. apost., et reste confiée à la Société des Missionnaires de Bethléem (Suisse). — 2° 10 juin 1950. Les îles de Bali et de Lombok, détachées du Vic. apost. des Iles de la Sonde, forment la Préfect. apost. de *Denpasara*, confiée aux PP. du Verbe-Divin. — 3° 14 juin 1950. La Préfect. apost. de Lusaka (Rhodésie du nord), confiée aux Jésuites, devient Vic. apost. — 4° 14 juillet 1950. Des territoires détachés des Préfect. apost. de Jos et Oturkpo, et du diocèse de Buea (Nigeria britannique) forment la nouvelle Préfect. apost de *Yola*, confiée aux Ermites de St-Augustin. — 5° 14 juillet 1950. La Préfect. apost. de Pilcomayo (Paraguay) devient Vic. apost., confié aux Oblats de M.-I.

II. LETTRES APOSTOLIQUES. — Sont érigées en basiliques mineures : 1° l'église N.-D. des Sept-Douleurs, à Pernambuco (archidiocèse d'Olinda et Récife), (28 octobre 1949) ; 2° l'église St-Sauveur, à Prum (diocèse de Trèves), (10 juin 1950) ; 3° la cathédrale d'Halifax, au Canada (14 juin 1950) ; 4° l'église St-Nicolas, à St-Nicolas-de-Port (diocèse de Nancy), (25 juin 1950) ; — 5° Notre-Dame des Miracles, à Casalbordino, est proclamée Patronne du diocèse de Vasto (Italie).

III. DISCOURS le 6 février 1951, aux Prédicateurs du Carême, à Rome. (Texte italien ; trad. franç. dans *Doc. cath.* du 11 mars 1951 (col. 257-264).